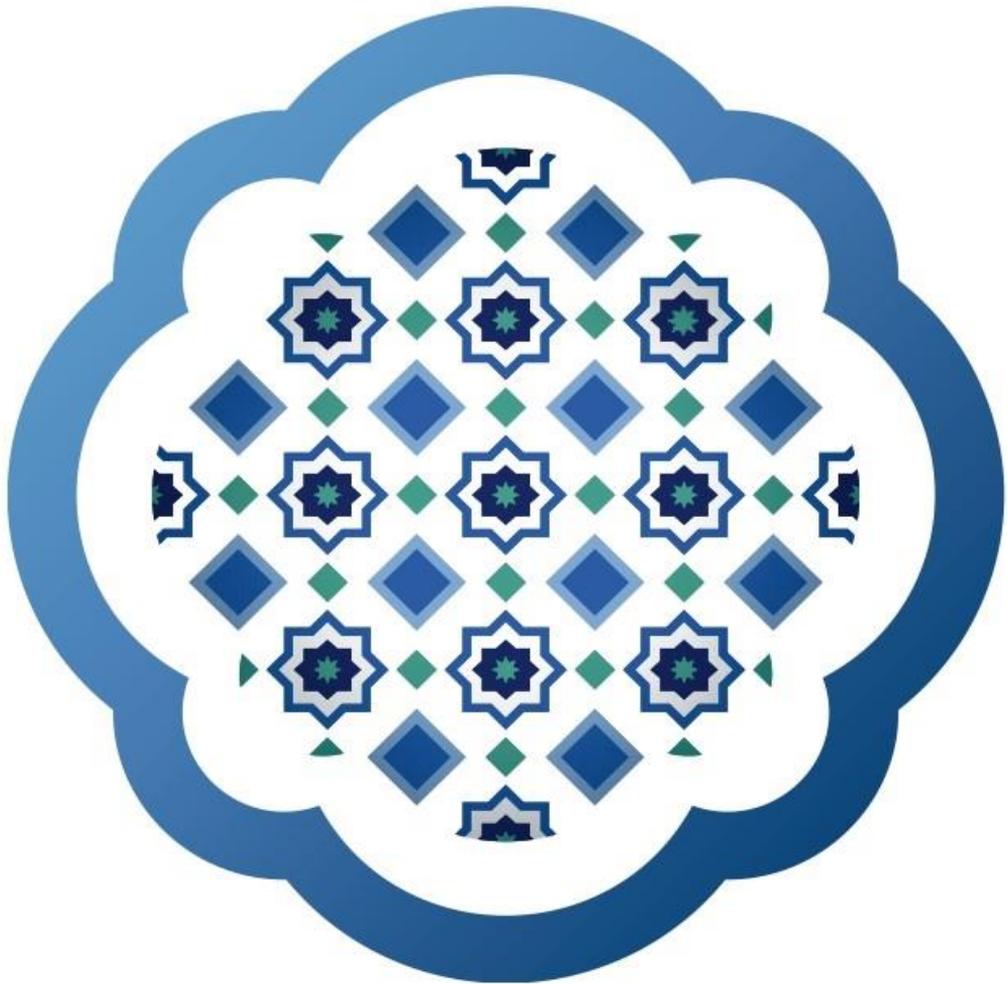


AHMAD MUTTAQIN



KEDEWASAAN BERAGAMA

Esai-esai Penggugah Kesadaran,
Penghidup Nalar, dan Penguat Spiritual

KEDEWASAAN BERAGAMA

Esai-esai Penggugah Kesadaran, Penghidup Nalar &
Penguat Spiritual



Undang Undang Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Perubahan atas Undang-undang Nomor 12 Tahun 1997 Pasal 44 Tentang Hak Cipta:

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

AHMAD MUTTAQIN

KEDEWASAAN BERAGAMA

Esai-esai Penggugah Kesadaran, Penghidup Nalar &
Penguat Spiritual



KEDEWASAAN BERAGAMA

Esai-esai Penggugah Kesadaran,
Penghidup Nalar, dan Penguat Spiritual

Penulis: **Ahmad Muttaqin**
Editor: **Muhammad Ridha Basri**
Proofreader: **Azaki Khoirudin**
Desain Sampul & Tata Letak: **Fatich Bagus**

Diterbitkan oleh:

IB Pustaka

PT Litera Cahaya Bangsa

Jalan Nanas 47B, Banyuraden, Gamping, Sleman, Yogyakarta

Email: redaksi@ibtimes.id | Website: www.ibtimes.id

Twitter: [@IBTimesID](https://twitter.com/IBTimesID) | Facebook: [@IBTimes.dot.ID](https://facebook.com/IBTimes.dot.ID) | Instagram:

[@ibtimes.id](https://instagram.com/ibtimes.id)

x + 222 hlm. 14 x 21 cm

Cetakan I: Mei 2024

ISBN: 978-623-5303-56-7

ISBN 978-623-95908-7-1



© *All Right Reserved*

Hak Cipta dilindungi oleh Undang-undang dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin tertulis dari penulis dan penerbit

Kata Pengantar

KATA *Religion*, yang sering diterjemahkan ke bahasa Indonesia “agama”, menurut Filosof Romawi Kuno Marcus Tullius Cicero (106SM – 43SM), berasal dari kata *re-legare* atau *re-eligere*, yang di antara artinya adalah *to choose again*, memilih kembali, merenungkan ulang, atau membaca berulang. Hal ini menunjukkan bahwa agama merupakan sesuatu yang terus direnungkan, dirapalkan, dirutinkan, dijalani, dan dibaca berulang kali.

Dalam bahasa Arab, istilah *din* sering diterjemahkan sebagai agama. Kata “*ad-din*” yang berakar kata kerja *da-na* ini memiliki keterkaitan makna dengan kata yang seakar seperti *dayn* (hutang), *madinah* (kota), *dayyan* (penguasa, hakim), dan *tamadun* (peradaban). Hal ini mengindikasikan bahwa orang yang beragama seyogyanya membayar hutangnya pada Sang Pencipta yang telah mengarunia kehidupan dengan ketundukan dan ketaatan pada aturan Sang Kholiq sehingga melahirkan tatanan masyarakat yang terorganisir (*madinah*) sehingga terwujud peradaban (*tamaddun*) utama. Untuk itu, agama merupakan sesuatu yang mesti diresapi dan direfleksikan dan dipraktikkan secara *kaffah* dan masalah terus-

menerus, baik oleh individu-individu beragama maupun institusi atau komunitas agama.

Di tengah dunia yang terus berubah dengan segala kompleksitas masalahnya, agama semestinya menjadi semacam oase di tengah padang tandus. Agama menjadi kanopi suci tempat manusia berteduh dari badai dan kekacau-balauan dunia. Disinilah pentingnya kedewasaan dalam beragama: beragama secara otentik, mencerahkan, menggembirakan, *open minded*, memadukan aspek kebenaran, kebaikan dan keindahan sekaligus. Kedewasaan beragama akan mengantarkan manusia beragama menjadi pribadi *problem solver*, bukan *part of the problem* apalagi *trouble maker*. Agama yang dipraktikkan secara tulus dengan penghayatan spirit terdalamnya dan pemaknaan secara komprehensif sesuai dengan konteksnya akan terus relevan dengan kehidupan manusia kapanpun dan di manapun (*shaalih li-kulli zamaan wa makaan*).

Refleksi-refleksi dalam buku ini ditulis untuk meneguhkan spirit keagamaan yang berpijak pada nilai-nilai utama. Dalam Islam, nilai-nilai utama dalam ajaran agama akan mengantarkan sikap dan perilaku ihsan bagi pemeluknya. Ihsan merupakan tingkatan tertinggi dalam berhubungan kepada Allah dan berdampak pada relasi dengan makhluk ciptaan-Nya. Ihsan berkaitan dengan sikap ikhlas dalam bertauhid secara lurus dan menjalankan ajaran agama secara tulus, sehingga memantulkan kebaikan utama dalam seluruh bidang kehidupan.

Muslim yang berperilaku Ihsan disebut muhsin; mereka hidup dengan kesadaran ruhaniah, senantiasa merasa disaksikan Allah dalam segala gerak-geriknya. Kesadaran tentang kehadiran Tuhan, menjadikan hidup terasa lebih bermakna, terhubung dengan Zat yang Maha Segala dan terdorong untuk selalu mempersembahkan karya terbaik yang bermanfaat serta maslahat bagi kehidupan sesama dan alam semesta. Di saat yang sama, seorang muhsin senantiasa menjauhkan diri dari segala perbuatan tercela, praktik keji dan munkar dalam kehidupan.

Buku ini adalah catatan-catatan penulis sepanjang 15 tahun terakhir yang sebagiannya pernah terbit dan tayang dalam berbagai media online maupun majalah cetak. Catatan tersebut lahir dari proses refleksi kehidupan sehari-hari yang bersinggungan dengan praktik beragama dalam berbagai konteks (sebagai umat beragama dan warga negara, pengalaman beragama di masa wabah covid-19, aktivis dan kader organisasi kemasyarakatan, pengalaman hidup sebagai minoritas muslim saat belajar di luar negeri, hingga sebagai dosen dan pengelola Perguruan Tinggi). Karena tulisan tersebut lahir dari kontek yang beragam, mohon dimaklumi jika tidak ada keseragaman panjang tulisan dan kedalaman refleksi antar tulisan.

Secara keseluruhan, ada tujuh tema utama yang dibahas dalam karya ini. Pertama, Spiritualitas Agama di antara Peluang dan Tantangan. Kedua, Studi Agama-Agama di Masa Wabah. Ketiga, Dinamika Tajdid Muhammadiyah. Keempat, Internalisasi Spirit dan Refleksi Beragama.

Kelima, Eksternalisasi dan Ekspresi Beragama. Keenam, Menjadi Islam Indonesia di Manca Negara. Ketujuh, Pengalaman Akademik dan Dunia Perguruan Tinggi. Selamat membaca.

Yogyakarta, 30 April 2024

Ahmad Muttaqin

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ~ v

DAFTAR ISI ~ ix

BAB 1

Spiritualitas Agama di Antara Peluang dan Tantangan ~ 1

Between Islam, the Market and
Spiritual Revolution ~ 3

Local Culture, Local Wisdom, Local Stupidity ~ 9

Mencari Spiritualitas Otentik ~ 11

Dari Kedermawanan Menuju Kewirausahaan
Sosial ~ 16

Komodifikasi Ramadhan: Jebakan atau Peluang? ~ 21

Kearifan Lokal, Seberapa Arif? ~ 26

BAB 2

Studi Agama-Agama di Masa Wabah ~ 31

Perubahan Lanskap Keberagamaan Pasca Covid-19:

Apa yang Dapat Studi Agama-Agama Lakukan? ~ 33

Pseudoscience & Pseudoreligion di Tengah Wabah ~ 41

Nalar, Orientasi, dan Kedewasaan Beragama di Masa
Wabah ~ 47

Saintifikasi Agama ~ 50
Gara-Gara Covid-19: Hidup Makin Religius atau
Sekuler? ~ 55
'Adik Pingin Jadi Imam', Pengalaman Ibadah
di Rumah ~ 61
Orientasi Beragama Intrinsik & Ekstrinsik di Tengah
Pandemi ~ 65
Menghadapi Disrupsi dalam Pendidikan: Peran Strategis
Studi Agama-Agama ~ 72

BAB 3

Dinamika Tajdid Muhammadiyah ~ 79
Islamic Cleric among Indonesian 'Modernist'
Muslims ~ 81
Muhammadiyah, the Fatwa & Paradox of Modernity ~ 88
Muhammadiyah, Fikih Tembakau, & Kritik Negara ~ 90
Muhammadiyah dan Sufisme ~ 95
Menanti Tajdid Spiritual ~ 101
Pawai Budaya Muhammadiyah ~ 106
Kontekstualisasi 7 Falsafah Ajaran
KH Ahmad Dahlan ~ 108

BAB 4 117

Internalisasi Spirit dan Refleksi Beragama ~ 117
Ikhlas Profesional ~ 119
Resep Bahagia ~ 123
Excuse Me, Sorry, & Thank You ~ 127
The Power of Forgiveness ~ 130
Sang Pengkhianat ~ 133

Bahasa Kekerasan ~ 136
Orang-orang Terancam ~ 140

BAB 5

Eksternalisasi dan Ekspresi Beragama ~ 143

Tabayun & Cerdas Bermedia Sosial ~ 145

Dakwah, Debat, & Kebebasan Berekspresi ~ 150

Ukhuwah Sejak dalam Pikiran ~ 153

Khaira Ummah dan Ummatan Wasathan ~ 156

Peradaban Utama = Khaira Ummah + Ummatan
Wasathan ~ 161

BAB 6

Menjadi Islam Indonesia di Manca Negara ~ 167

Menjadi Indonesia di Manca Negara ~ 169

Nasionalisme dalam Semangkuk Bakso ~ 171

Ramadhan bagi Minoritas Muslims ~ 174

FPI Brisbane ~ 181

Tanya Kenapa? ~ 184

BAB 7

Pengalaman Akademik dan Dunia

Perguruan Tinggi ~ 189

JAMU ~ 191

PhD by Research ~ 195

Dicari: Iron-Chef Muslim ~ 200

Mengajar Islamologi Mahasiswa Tiongkok ~ 204

Spirit al-'Ashr sebagai Basis Pengembangan PTMA ~ 206

OASE ~ 211

Dari Apa ~ 213

Ada Saatnya ~ 214

DAFTAR PUSTAKA ~ 215



BAB 1

Spiritualitas Agama di Antara Peluang dan Tantangan

Between Islam, the Market and Spiritual Revolution

AHMAD MUNJID'S article "Thick Islam and Deep Islam" (The Jakarta Post, Aug. 16, 2009) was responded to by Hilman Latief's "Cosmopolitan Muslims: Urban vs. Rural Phenomenon" (the Post Aug. 29, 2009).

Although both Munjid and Hilman shared their ideas on the more obvious prevalence of Islamic identity among Indonesian Muslims, they differed in terms of categorization between urban and rural as well as "thick" and "deep" Islam.

Munjid noted that "Thick Islam" was an urban phenomenon, and that "Deep Islam" was a rural one, whereas Hilman argued that the thick and the deep could not be generalized based on urban and rural categories.

Although neither intended to stimulate classical binary opposition between the Muhammadiyah as an urban Muslim organization and the NU as a rural one, the "polemic" is nevertheless interesting if we reckon their backgrounds. Munjid, who is currently the president of

the Nahdlatul Ulama Community in North America, would say that the rural tradition of the NU is better than the urban.

Hilman, meanwhile, as a lecturer at Muhammadiyah University's School of Islamic Studies, in Yogyakarta, would answer that the urban Muslim of the Muhammadiyah are not identical with "Thick Islam".

This discussion will not pretend to support either of them, but to emphasize the fact of religious change and its various trajectories in the late modern era.

While to some extent modernity has interestingly provided trajectories of religions to be symbolically more prevalent concomitant with other secular institutions, it also provides another trend to the opposite, namely the burgeoning of subjective life religiosity.

Like Munjid and Hilman, I do agree that Indonesia encounters the continuing significant appearance of religion in public. Religious revivals, mainly Islamic, continue to prevail, ranging from groups of liberals, modernists, moderates, charismatics, scriptural-puritans, to hard-line "fundamentals". The global religious market flooding into this country embedded with the socio-cultural background of Indonesians, known as *bangsa yang religius* (a religious country).

The government's policies on religion also support the significant role of religion not only in people's personal outlooks, but also in the public sphere. These have been manifested in, for example, the state formation of "delimitated religious plurality" to restrict the public

into only five official religions: Islam, Catholicism, Protestantism, Hinduism and Buddhism.

The Pancasila (Five Principles) is the only ideology of the state in which its first principle is *Ketuhanan Yang Maha Esa* (Monotheism); the establishment of the Religious Affairs Ministry; and the government policy stating that every citizen should embrace one of the official religions on citizenship ID cards.

In addition, the government also officially maintains the definition of (religion) as being restricted to those that have a theological doctrine, prophets and scriptures, and are internationally spread.

The above notion underlines Hilman's assertion of the interplay of state and market in determining forms of religious expression. The way of Islam is perceived and articulated, determined by the actor and the context.

A religious person proposes certain services that are absolutely consider targeted at "customers" who can afford the services.

As a "living organism", Islam appears in various expressions, and sociologically we find multifaceted manifestation. Munjid and Hilman have provided thoughtful analyses on the "outer" symbolic expression of Islam, but they overlooked the "inner" one, the emergence of contemporary Islamic spirituality. In fact, as Howell (2006) noted, spiritual Islam is part of Indonesian Islamic revival.

To start this discussion, let me borrow Heelas and Woodhead's notion from their subjectivization thesis. The

subjective turn is “a turn away from life as to subjective life,” said Heelas and Woodhead (2005). They further state that “life as” means “life in accordance to” other external authorities – religion, community, state and many more – such as life as a dutiful wife, husband, father, teacher, etc. in order to conform. Subjective life means life in one’s own authenticity, “in deep connection with the unique experience of the self” and “with the inner depth of one’s unique life-in-relation” .

Implemented in the spiritual/religious field, then, one is categorized as life-as religion when his/her religiosity as well religious expression is drifted by following the duties and instruction of religious authorities (leaders, dogma/tenets, institutions and many others).

By contrast, one is said to be of subjective life spirituality when he/she lives in a deep connection with his/her own unique spirituality. The primary focus of life-as religion is congregation, whereas the primary focus of subjective life spirituality is holistic milieu.

Based on the above perspective, it is true that Islamic identity both culturally and politically is more prevalent in Indonesian public spaces as a representation of “life-as religion”, but there actually also prevails the development of “subjective life spirituality/ religiosity” in contemporary Indonesia.

We face a number of spiritual centers operating in urban arenas, such as the neo-Sufism groups, preprogrammed experimental spiritual trainings, yoga classes and reiki programs, alternative healing and many others.

These kinds of spiritual hybrid appear in newspapers, magazines, even TV programs promoting the efficacies of spirituality. Such spiritual centers have successfully invited a huge number of urban Muslims to participate.

The so-called Islamic spirituality is part of a global trend where religious and spiritual trajectories are flourishing in the contemporary era, both in modernized and modernizing cities. Contemporary expressions of religiosity include New Religious Movements (NRM) and the New Spiritual Movements that flourish in various forms. Some NRMs are revivals of indigenous religions; some are Christian charismatic movements such as Pentecostalism; some take the form of New Age, alternative healing, yoga, Holism, and Mind-Body-Spirit; and some constitute the practices like Human Potential Movement. All these movements emerged as responses to the perceived aridity of Western tradition, in philosophy, science and theology.

In Western society, the emergence of spirituality positively correlates to the declining influence of religion. Western context also notes that spirituality appears as a counterculture to a secular lifestyle. Unlike Western context, current spiritual activism of marginal religious groups in Indonesia develops as part of their engagement to modernity amid the revival of Islamic culture and political aspirations.

It seems to me the current trend of Indonesian spiritual movements is part of their response to the aridity of outer elements of the formalization of the Islamic identity considered by Munjid as “Thick Islam”.

In contrast to the outer Islam that tends to be exclusive, the inner Islam is inclusive, actively promotes the true meaning of being religious, as well as spreads a pluralistic point of view and the idea of harmony among differences.

In this regard, we should not be paranoid as to the development of Indonesian Islam, considered by Munjid to be the shift from deep to thick. There will be theses and antitheses in terms of religious expression. On the context of religious market, the multifaceted manifestations of Islam today are good where customers have more choices of which Islam to be afforded.

Sumber Tulisan:

The Jakarta Post, 16 September 2009.

Local Culture, Local Wisdom, & Local Stupidity

MANY people assume local culture is the symbol of backward, barriers for development and in contrast to modern culture. To be a modern (rational, engaged in secular institutions, and disenchanted with the world) one should drop all that connected to the local. Through their purified wings, world religions in fact involved in negating –or even destroying– local cultures, blaming them as unauthentic and source of heresy.

But it was in the twentieth century when modernity was the dominant narrative of cultural explanations. The coming of a new millennium has been stimulating criticism to modernity and all derivative explanations about it. New perspectives, theories, paradigms or even ideologies have been appearing such as post-modernism, multiple-modernities, and post-traditionalism, which are appreciative to local expressions. Having been tired by the aridity and linearity of modern life, people are now searching for alternatives that are softer, more spiritual,

and more flexible than ever before. They find such things in local knowledge. For these purposes, local culture is now seen as a source of wisdom instead of obstacles.

This is the era of flashback, where localities are cheered in modern space concomitant with globalization. The notion that there is local wisdom in every local culture stimulates local supporters to a campaign that the local is able to co-exist with the global. But wait, who does actuality recognize the wisdom of the local? Are they insiders of the local or the outsiders? If they are the insiders, they are absolutely subject to any biases. If they are the outsiders, what are their motives in doing so? Clear answer of the questions is required in order to determine the quality of appreciation.

In reality, what insiders hold as the wisdom is different from that is seen by the outside. The first would see holistically the wisdom in their local expressions as value systems, whereas the latter just impress it as the exotic expressions to be preserved. The exotic is a state when ones are enjoyed and amazed to a unique and antique expression but they do not want to be like such an enjoyable object. Behind the exotic is a consciousness of the subject that one's is better than the object being watched. Consequently, it is also common that what is recognized local wisdom by some will be seen by the others oppositely, as local stupidity. This difference levels of appreciations could cause further cultural double standard, phobia, and even racist point of views. In such a differing cultural context, we need a better multicultural perspective rather than just the melting pot and assimilation.

Mencari Spiritualitas Otentik

MENGAPA orang rela membayar mahal hanya untuk mengikuti spiritual training selama 1-3 hari? Mari kita tengok kelas-kelas yoga, meditasi, emosional-spiritual training, zikir massal, serta berbagai gemblengan spiritual yang akhir-akhir ini menjamur di tanah air.

Program-program olah spiritual tersebut ditawarkan oleh berbagai lembaga dengan beragam latar tradisi. Sebagian representasi dari sufisme dalam Islam, sebagian bersumber dari tradisi Tiongkok (reiki, fallun ghong), sebagian dari tradisi India (yoga, meditasi), sebagian juga dari tradisi Jawa (ritual ruwatan), dan sebagian lagi merupakan kombinasi antara sufisme, manajemen dan psikologi humanistik.

Yang menarik dari lembaga-lembaga penawar program spiritualitas tersebut adalah upaya korporatisasi layanan spiritual. Lembaga-lembaga tersebut memiliki kantor dan sekretariat yang representatif, staff yang terlatih dan cekatan, serta publikasi yang menawan

di berbagai media massa. Selain itu, layanan jasa dan produk spiritual dikemas sedemikian rupa menjadi beragam paket. Manfaat dari mengikuti program spiritual juga selalu mereka expose dalam bentuk testimoni para alumninya.

Bagaimana menjelaskan fenomena tersebut? Apakah program-program tersebut ditawarkan sebagai bisnis untuk memperoleh profit melalui komodifikasi spiritualitas atau murni upaya menyadarkan manusia Indonesia agar semakin menggali fitrah ruhaniyahnya?

Ada empat kemungkinan mengapa orang tertarik belanja spiritualitas: (1) Menggunakan spiritualitas sebagai sarana *refreshing* di tengah kepenatan hidup. Bagi kelompok ini, mengikuti program-program spiritualitas ibarat rekreasi; (2) Memanfaatkan spiritualitas untuk memperoleh kesembuhan dari derita penyakit fisik maupun psikis. Kelompok kedua ini melihat praktik spiritual (zikir, meditasi, yoga, ruwatan, dan lain-lain) sebagai sarana menyembuhkan jiwa yang sakit dan menyingkirkan segala bala. Jiwa yang sehat tentu akan mengantarkan tubuh yang sehat; (3) Menjalankan laku spiritual dalam rangka meraih sukses, rezeki melimpah dan berkah. Kelompok ini meyakini laku spiritual merupakan sarana efektif mendekatkan diri pada Tuhan. Bila diri sudah dekat dengan Tuhan, maka Tuhan pasti akan mengabulkan segala keinginan hamba-Nya; dan (4) Mempraktikkan spiritualitas karena merasa “bosan” dengan ritual-ritual agama yang dirasa kering. Bagi kelompok ini, berspiritualitas-ria dirasa lebih ringan dan

enjoy sebab terbebas dari beban kewajiban menjalankan ajaran agama.

Isu perdagangan spiritualitas bukan hal baru. Carrette dan King (2005) dalam *Selling Spirituality: the silent take over of religion*, mengkritisi proses terkooptasinya spiritualitas oleh cara pandang kapitalisme melalui proses korporatisasi dan individualisasi pelayanan jasa spiritual. Akibatnya, spiritualitas tidak lagi menjadi nilai luhur yang membingkai perilaku manusia, berubah menjadi nilai ekonomi. Secara halus spiritualitas digunakan sebagai alat memperkokoh paradigma neoliberal. Pada tahap inilah agama yang merupakan sumber nilai-nilai spiritual dikemas dan dikomodifikasi sedemikian rupa layaknya barang dagangan melalui proses reduksi: agama ditampilkan sebagai komoditas spiritual.

Hadirnya pusat-pusat spiritual di tengah kota berdampingan dengan kantor bisnis dan industri telah mendorong dunia usaha tersebut menggunakan jasa spiritual baik untuk memperbaiki mental dan *mindset* karyawannya maupun sebagai wahana implementasi program-program CSR. Namun penggunaan spiritualitas dalam bisnis dan industri ternyata sarat dengan kepentingan untuk melanggengkan agenda kapitalis mereka. Pada tahap inilah terjadi ironi luar biasa, agama kehilangan peran etis dan transformatifnya sebab melalui perkawinannya dengan kapital ekonomi serta proses komodifikasi layanan jasa dan produk spiritual, elemen-elemen agama hanya digunakan sebagai alat pembenar “*the ideology of consumerism and corporate capitalism*” (Carrette & King, 2005, 170).

Selain spiritualitas pasar yang terus menjamur dengan gegap gempita, ada juga kelompok spiritualitas yang mencoba melawan arus. Mereka mengusung spiritualitas sebagai sarana melepaskan diri dari ikatan tradisi keagamaan. Kritik agama mendominasi wacana mereka. Meski demikian, dengan sadar mereka tetap meyakini keberadaan Tuhan. Bagi mereka “*spirituality yes, organized religion no*”.

Mengingat praktik keagamaan banyak yang didomplengi kepentingan lain, menurut pengusung model ini, spiritualitas harus lepas dari ikatan-ikatan agama. Sayangnya, model *subjective-life spirituality* –meminjam istilahnya Heelas– yang menolak bentuk-bentuk tradisi dan organisasi keagamaan ini dalam praktiknya terjebak pada narsisme spiritual. Segala bentuk esensi dan ekspresi spiritual dapat digali dalam diri pribadi setiap orang.

Eksistensi spiritualitas non agama di atas merupakan kritik tajam tidak hanya bagi agama-agama yang hanya mengedepankan formalisme dan lupa terhadap isi dan visi yang sebenarnya, namun juga bagi spiritualitas berbasis agama yang telah terjebak praktik komodifikasi dan korporatisasi. Karena itulah Carrette dan King (2005) di bagian akhir bukunya menaruh harapan besar akan munculnya aktivisme keagamaan yang bisa mengolah spiritualitas dengan tetap memelihara peran transformatifnya: mencerahkan, tidak melenakan, anti penindasan, tidak kapitalis, pro keadilan, berjiwa sosial, tidak narsis dan tentu saja rasional. Spiritualitas agama yang semacam ini saya sebut spiritualitas otentik.

Revivalisasi agama melalui jalan spiritual otentik,

karena itu, menjadi niscaya. Bila selama ini revivalisme agama cenderung dimaknai sebagai kebangkitan kembali agama dalam konteks politik dan pertarungan identitas baik di aras nasional maupun global. Maka, jalan spiritual otentik akan memberikan peluang agama juga agamawan untuk tampil sebagai kekuatan sipil yang pro kemajuan namun ramah pada lingkungan, beridentitas jelas namun toleran dan menghargai perbedaan. Jalan spiritual otentik agama, dengan demikian, bisa menjadi jawaban terhadap kritik spiritualitas tanpa agama sekaligus “meluruskan” praktik-praktik komodifikasi dan korporatisasi spiritual.

Dari Kedermawanan Menuju Kewirausahaan Sosial

SALAH satu pertanyaan yang sering muncul terkait menjamurnya lembaga-lembaga filantropi Islam akhir akhir ini, sebagaimana yang dikupas dalam buku *Filantropi dalam Masyarakat Islam* (2008) karya Ahmad Gaus AF adalah sejauh mana LAZIS-LAZIS tersebut berhasil memberdayakan faqir miskin?

Jangan-jangan munculnya lembaga-lembaga tersebut justru menciptakan ketergantungan dan melanggengkan kemiskinan? Pertanyaan ini muncul sebab tidak jarang pentasharufan dana ZIS masih bersifat karikatif, *ad hoc* dan sebatas untuk memenuhi kebutuhan makan sehari-hari.

Beberapa program yang digagas oleh LAZIS juga lebih banyak yang berorientasi pada pemenuhan kebutuhan pokok baik makan, kesehatan maupun pendidikan untuk kaum yatim faqir dan miskin. Dengan mudah bisa kita jumpai beberapa program yang terkesan “menjual” orang miskin dan anak yatim, seperti Qurban untuk desa miskin, beasiswa untuk anak miskin, mereka juga berhak

bahagia di Idul Fitri disertai dengan ilustrasi gambar anak-anak yatim dan faqir.

Bila ditanyakan kepada lembaga-lembaga karitas Muslim tersebut mengapa lebih mengedepankan menolong orang miskin dan yatim, salah satu jawabnya adalah selama ini para muzakki dan donatur lebih berminat dengan program yang bisa langsung dikonsumsi oleh kaum faqir miskin dan anak yatim. Program-program yang sifatnya pemberdayaan kurang diminati. Mungkin, program pemberdayaan hasilnya tidak bisa dilihat dalam waktu yang singkat, sementara para donatur merasa lega bila orang yang dibantu dalam waktu singkat bisa dilihat perubahannya, misalnya merasa kenyang atau sembuh dari penyakit.

Program-program LAZIS yang masih banyak berorientasi pemenuhan kebutuhan pokok para mustahik di atas menandakan selama ini lembaga karitas Muslim cenderung sekedar menjadi perantara yang program-programnya masih mengikuti selera donatur. Akibatnya, program-program pemberdayaan kurang menjadi perhatian. Kalaupun ada maka tidak bisa dijalankan secara maksimal sebab dukungan para donatur terhadap program pemberdayaan tidak sebesar bantuan untuk bencana, santunan anak yatim serta pemberian makan fakir miskin. Ini juga menandakan bahwa lembaga karitas Muslim masih bergantung pada donatur dalam program-programnya. Padahal, tren lembaga-lembaga karitas di dunia saat ini sudah bergeser ke *social entrepreneurship* (kewirausahaan sosial) yang tidak lagi sekedar menjadi lembaga perantara orang berderma.

Menurut David Bonstain dan Susan David, *social entrepreneurship* ialah “a process by which build or transform institution to advance solution to social problems, such as poverty, illiteracy, environmental destruction, human right abuse and corruption, in order to make life better for many” (proses membangun atau mentransformasikan lembaga untuk memajukan berbagai penyelesaian masalah-masalah sosial seperti kemiskinan, kebodohan, kerusakan lingkungan, pelanggaran hak asasi manusia dan korupsi dalam rangka menciptakan kehidupan yang lebih baik bagi banyak orang). Secara kelembagaan, *social entrepreneurship* berorientasi pada pemecahan masalah secara komprehensif yang berimplikasi pada perubahan sosial secara nyata tanpa diskriminasi.

Tuntutan menjadi lembaga wirausaha sosial ini meniscayakan LAZIS-LAZIS yang sudah ada saat ini untuk tidak sekedar berlomba mengingatkan dan merayu masyarakat agar rajin berderma serta menghimpun dana dan menyalurkannya. Lebih dari itu, lembaga-lembaga tersebut dituntut mampu mengelola dana yang sudah terkumpul untuk usaha-usaha produktif yang hasilnya nanti bisa digunakan untuk pemberdayaan masyarakat yang membutuhkan tanpa melihat latar belakang aliran dan afiliasi keagamaannya sehingga berdampak pada perubahan sosial yang lebih besar.

Beberapa lembaga karitas Muslim di Indonesia dalam kode etik kelembagaannya sudah menganut sistem pendistribusian tanpa diskriminasi. Namun demikian, menurut Roni Ismail, dosen UIN Sunan Kalijaga yang pernah meneliti salah satu lembaga karitas Muslim,

menemukan fakta bahwa di kalangan petugas (amil) ada kecenderungan untuk memberi bantuan kepada masyarakat yang secara aliran keagamaan sama.

Secara program, beberapa LAZIS sudah mencoba ke arah *social enterprenourship* ini. Ambil contoh misalnya Dompot Dhu'afa yang menginisiasi LKC (Layanan Kesehatan Cuma-Cuma) dan Rumah Zakat yang membuat sekolah gratis; namun lagi-lagi operasionalisasi unit-unit tersebut masih mengandalkan dari dana ZIS. *Social entrepreneur* tidak sekedar membelanjakan dana donatur untuk kegiatan dan program yang serba “cuma-cuma” atau gratis namun yang lebih penting adalah kemampuan lembaga tersebut untuk mengelola dana yang terkumpul untuk usaha produktif yang hasil dari usaha tersebut digunakan lagi untuk pengembangan dan pemberdayaan masyarakat yang membutuhkan.

Pada konteks inilah Ormas Islam seperti Muhammadiyah sebenarnya sejak awal berdirinya telah menjadi model keberhasilan dari praktik *social entrepreneurship* melalui berbagai amal usahanya. Rhenald Kasali bahkan menjuluki Ormas Islam yang didirikan KH Ahmad Dahlan ini sebagai *social entrepreneur* terbesar di Indonesia. Hasil pengelolaan lembaga pendidikan dan kesehatan di Muhammadiyah semuanya dikembalikan lagi kepada masyarakat untuk kepentingan dakwah dan pemberdayaan yang lebih luas

Tentu tidak mudah melakukan transformasi dari lembaga karitas ke *social entrepreneur* sebab secara tidak langsung hal ini mendorong LAZIS-LAZIS tersebut sekaligus berperan layaknya ormas yang mengelola

berbagai amal usaha. Bila ini yang terjadi, benturan dan persaingan antara LAZIS dan Ormas rawan terjadi di lapangan. Selama ini saja sudah sering terjadi gesekan antara LAZIS dan Ormas. Ormas Islam memiliki basis massa yang jelas dan banyak serta program kerja yang sudah mapan namun daya panggil dalam menghimpun dana mulai redup seiring munculnya LAZIS yang bekerja secara professional. Karena itu hampir setiap Ormas Islam besar saat ini juga memiliki LAZIS yang mulai dikelola secara profesional seperti Lazismu, Lazisnu, Baitul Mal Hidayatullah, Lazis Persis, dan lain-lain. Sementara, LAZIS-LAZIS besar yang memiliki daya panggil menghimpun dana ZIS tidak memiliki basis massa yang kongkrit dan mungkin juga SDM sebanyak yang dimiliki Ormas Islam. Akibatnya penyaluran dana mereka sering dibaca lain oleh ormas.

Salah satu solusi yang bisa tawarkan adalah membangun sinergi antara Ormas dan LAZIS. Lembaga Karitas Muslim yang memiliki kecanggihan dalam menghimpun dana ZIS perlu bersinergi dengan berbagai ormas Islam dalam pentasharufan dana ZIS yang mereka kumpulkan. Menggandeng Ormas dalam pentasharufan ZIS selain karena alasan selama ini ormas-ormas Islam sudah berpengalaman menjadi *social entrepreneur*, model ini *insyaallah* juga akan menghindari gesekan di lapangan antara LAZIS dengan Ormas.

Sumber Tulisan

Majalah Al-Manar edisi Oktober 2015

Komodifikasi Ramadhan: Jebakan atau Peluang?

SETENGAH halaman iklan *full colour* produk elektronik dan furniture mulai dari LCD TV, AC, Kulkas, meja makan, tempat tidur, sofa, dari gerai ternama muncul di sebuah harian nasional sekitar 15 hari sebelum Ramadhan tiba. Di atas gambar-gambar perabot dan elektronik tersebut tertulis “Sambut Ramadhan, persiapkan segala kebutuhan furniture dan elektronik untuk menyambut bulan yang suci dan momen kebersamaan lebih berkesan”. Di samping kanan tulisan tersebut dengan warna merah dan angka nol cukup besar terbaca “cicilan 0% hingga 24 bulan”. Di bawah gambar-gambar produk yang diiklankan ada lambang dan nama bank.

Paragraf di atas salah satu contoh bagaimana bulan suci Ramadhan telah dikomodifikasikan sedemikian rupa oleh para pemilik modal. Secara sederhana, komodifikasi adalah proses menjadikan sesuatu yang sebenarnya bukan komoditas untuk diperjual-belikan, menjadi barang atau jasa yang memiliki nilai ekonomi. Komodifikasi Ramadhan adalah menjadikan simbol dan kegiatan-kegiatan yang berhubungan dengan Ramadhan menjadi komoditas yang

bernilai secara ekonomi. Termasuk dalam hal ini adalah produk barang dan jasa yang sebenarnya tidak memiliki kaitan dengan simbol dan amaliah Ramadhan dihubungkan dengan Ramadhan untuk meningkatkan omzet penjualan.

Selama bulan Ramadhan, gebyar menyambut bulan suci di TV sangat kentara. Hampir semua stasiun TV menampilkan wajah Islamnya. Ada yang mengunggulkan sinetron religi dan quiz Ramadhan; ada yang mengiklankan makanan dan minuman yang dianggap pas untuk sahur dan buka puasa; ada juga yang menyiarkan kontes da'i cilik dan da'i muda. Hadirnya acara-acara televisi bertemakan Ramadhan tersebut, di satu sisi merupakan syiar Islam dalam menyambut dan menyemarakkan Ramadhan.

Sayangnya, acara-acara tersebut isinya lebih banyak muatan entertainment-nya dari pada dakwah. Pada tahap ini, menurut pakar budaya pop UIN Sunan Kalijaga, Dr. Robby H. Abror, komodifikasi Ramadhan yang makin massif telah menggeser makna Ramadhan dari bulan pendisiplinan diri untuk beribadah kepada Allah Swt ke bulan penuh hiburan. Semarak simbolis Ramadhan yang semacam ini tidak lain merupakan "*festivalisasi kegiatan keagamaan,*" kata Abd Aziz Faiz, alumni S2 UIN Sunan Kalijaga yang menulis tesis tentang komodifikasi hijab. Abror yang menulis buku *Islam, Budaya dan Media* (2013) juga menegaskan bahwa makna Ramadhan telah direduksi sedemikian rupa oleh pelaku media, sekedar dilihat sebagai komoditas yang memiliki nilai jual untuk memperoleh keuntungan.

Perebutan “kue” Ramadhan tidak hanya terjadi di TV dan media elektronik lain seperti radio dan internet, namun yang lebih nyata juga berlangsung di pusat-pusat perbelanjaan modern. Untuk menggoda hasrat belanja masyarakat, discount besar-besaran ditawarkan. Menurut Dwi Wahyuning, Anggota LPP Aisyiyah, di tengah derasnya arus budaya konsumerisme, saat ini Ramadhan tidak lagi monopoli milik umat Islam. Ramadhan telah menjadi ajang perlombaan antar pelaku usaha untuk mendorong umat berbelanja sebanyak-banyaknya. Akibat tidak kuat menerima godaan iklan yang bertubi-tubi, tidak sedikit kaum ibu yang mengeluh kalau pengeluaran rumah tangga di bulan Ramadhan cenderung lebih tinggi.

Dunia usaha yang memanfaatkan sentimen dan momentum Ramadhan untuk memasarkan produk-produknya merupakan berkah dan rahmat dari Islam untuk seluruh umat manusia apapun latar belakangnya. Namun bentuk rahmat yang semacam ini perlu diimbangi dengan kesadaran internal agar umat tidak terjebak pada semarak simbolis maupun sekedar menjadi konsumen. Umat perlu terus didorong masuk menjadi pemain dan produsen dari pasar Ramadhan tersebut. Bila tidak, jumlah umat Islam yang besar ini hanya akan menjadi penonton dan konsumen. Karena itu, tingkat *melek* media umat Islam perlu ditingkatkan agar bisa bersikap kritis dan obyektif, sehingga mampu memilih dan mamillah mana tayangan dan produk yang betul-betul positif.

Komodifikasi Ramadhan, menurut Prof. Dr. Ach Muzakki, M.A., dosen UIN Sunan Ampel Surabaya yang juga sekretaris Tanfidziyah PWNU Jawa Timur,

merupakan bagian dari proses komodifikasi agama, atau secara khusus komodifikasi Islam yang berlangsung di Indonesia. Dibandingkan dengan komodifikasi Islam yang lain, seperti dalam ibadah haji dan qurban, komodifikasi Ramadhan jauh lebih massif dan vulgar sebab secara durasi waktu berlangsung lebih lama dan melibatkan umat dari semua kalangan. Puasa Ramadhan hanya satu bulan, tapi proses komodifikasinya bisa dimulai sejak satu bulan sebelum dan satu bulan setelah Ramadhan.

Prof. Muzakki, yang menulis disertasi tentang komodifikasi penerbitan Islam, juga menegaskan bahwa komodifikasi Ramadhan itu sendiri bermata ganda, positif dan negatif. Sisi positif komodifikasi Ramadhan adalah keberhasilannya menghadirkan simbol-simbol Islam secara massif di ruang *public* dan mendorong masyarakat awam untuk mencari *role model* ber-Islam dari tayangan media. Sisi negatifnya adalah karakter festivalisasi kegiatan Ramadhan itu sendiri yang sulit dibedakan mana yang tuntunan dan mana yang tontonan, terutama oleh orang awam.

Agar umat, terutama dari kalangan awam, mampu menemukan Ramadhan tetap bermakna dan tidak terjebak pada kegiatan yang hanya bersifat *show* atau *tontonan*, menurut Muzakki, dua hal perlu diperhatikan. Pertama, secara struktural Komisi Penyiaran Indonesia perlu lebih difungsikan dalam mengontrol dan “menertibkan” acara-acara Ramadhan di televisi yang secara konten tidak memiliki fungsi edukasi dan jauh dari spirit Ramadhan. Kedua, secara kultural, kaum elite agama harus proaktif dan kreatif dalam memanfaatkan media untuk

berdakwah. Dengan demikian, acara-acara Ramadhan di televisi, radio, dan media lain, memperoleh pengawalan dari para ahli agama, bukan diserahkan begitu saja kepada pelaku dunia hiburan. Keterlibatan elite agama ini penting, agar umat tidak terjebak menggunakan agama yang telah terkomodifikasi tersebut sebagai acuan moral.

Sumber Tulisan:

Majalah Al-Manar edisi Juli 2014

Kearifan Lokal, Seberapa Arif?

TIDAK sedikit yang menganggap budaya lokal (*local culture*) sebagai simbol keterbelakangan, penghalang kemajuan dan tidak sesuai dengan kemajuan. Untuk menjadi modern, segala hal yang berbau lokal mesti ditanggalkan. Lambat laun budaya lokal kehilangan pesonanya, bahkan bagi masyarakat pemilikinya. Ironisnya, sayap puritan agama-agama besar (*world religions*), dalam batas tertentu, ternyata turut berkontribusi dalam meminggirkan budaya lokal tersebut. Tidak jarang agama-agama besar dunia menilai tradisi lokal sebagai hal yang mengotori praktik keberagamaan yang autentik.

Asumsi tersebut berkembang pada abad 20an, ketika modernitas menjadi perspektif dominan dalam mengkaji kebudayaan. Kini, saat modernitas dengan *developmentalism theory*-nya mendapat kritik, serta lahirnya teori dan perspektif baru dalam mengkaji kebudayaan –seperti *post-modernism*, *post-traditionalism*, *multiple-modernity*–, kebudayaan lokal seolah menemukan momentum untuk bangkit. Budaya lokal tidak lagi dipandang sebagai bentuk keterbelakangan,

namun sebagai sumber kearifan hidup atau *local wisdom*. Kritik terhadap masyarakat modern yang kering secara spiritual akibat terlalu bersandar pada rasionalitas telah mendorong sebagian manusia modern mencari alternatif. Alternatif tersebut mereka temukan dalam tradisi lokal yang dinilai memiliki kekayaan luar biasa dalam memberikan hikmah hidup di balik ekspresinya yang sederhana.

Bisa dikatakan, sekarang adalah era kebangkitan budaya dan tradisi lokal. Praktik tradisi lokal tidak lagi dipandang sebelah mata sebagai penghambat kemajuan. Budaya lokal dinilai tidak hanya mampu bersanding dengan modernitas, namun juga globalitas sekalipun. Karena itu, tidak sedikit yang menyuarakan perlunya menggali kearifan lokal di tiap-tiap kebudayaan dan tradisi lokal. Kampanye semacam ini hadir melalui kajian akademik, forum-forum diskusi, publikasi media, juga acara-acara televisi.

Meski demikian, ada beberapa catatan kritis terhadap kebangkitan budaya lokal dan kearifan lokal ini. Catatan pertama adalah, siapa sebenarnya yang menganggap bahwa suatu budaya lokal memiliki kearifan lokal? Orang dalam (*insider*) para pelaku budaya tersebut, atau orang luar (*outsider*). Bila itu orang dalam, tentu bisa dipahami sebab mereka adalah pelaku seluruh sistem nilai yang telah diwariskan turun temurun. Namun, sadarkah mereka bahwa sesuatu yang dianggap kaya wisdom (kearifan/kebijaksanaan) tersebut sangat mungkin akan dianggap sebaliknya oleh orang yang datang dari budaya lain di tengah era global ini? Alih-alih sebagai wisdom, bisa

jadi orang luar dengan sistem nilai yang berbeda justru akan menganggapnya sebagai ekspresi keterbelakangan dan bahkan, maaf-maaf, bentuk “kebodohan”.

Catatan kedua adalah kemungkinan terjadinya benturan antara lokal wisdom dengan global wisdom yang lebih universal. Misalnya, praktik-praktik tradisi yang berbau kekerasan yang ada di suatu budaya lokal akan berbenturan dengan prinsip-prinsip HAM. Contoh lainnya adalah ketika atas nama menjaga tradisi lokal, suatu kabupaten membuat perda yang menyatakan larangan orang luar daerah untuk membeli tanah, padahal dalam sistem negara modern, setiap warga negara memiliki kesetaraan dan hak yang sama untuk membeli tanah yang ada di wilayah teritori negara tersebut.

Catatan kedua ini bukan berarti menganggap semua sistem global lebih baik; sebab kenyataannya, tidak sedikit prinsip-prinsip tata dunia global yang juga mengandung *global stupidity*.

Catatan ketiga adalah bila yang mengkampanyekan lokal wisdom tersebut *outsiders*, bukan pelaku tradisi lokal tersebut, pertanyaan kritis yang bisa dikemukakan antara lain: apa kira-kira motif dibalik apresiasi orang luar tersebut? Pertanyaan seperti ini perlu direnungkan sebab apresiasi orang luar terhadap suatu budaya lokal bisa jadi hanya sebatas pada keterpesonaan mereka atas keunikan tradisi dan simbol-simbol kebudayaannya yang dianggap eksotik. Padahal, eksotisme, meminjam penjelasan Nurcholish Madjid saat ditanya oleh seorang koleganya tentang makna eksotik dalam sebuah forum, adalah rasa kagum akan keindahan dan keunikan ketika

melihat suatu tradisi atau budaya, namun pada saat bersamaan, orang yang melihat tersebut tidak mau menjadi seperti obyek yang dianggap eksotik tersebut. Jadi, dibalik eksotisme adalah jalan berpikir bahwa si subyek lebih baik dibanding si obyek. Bila demikian halnya, maka kearifan lokal yang disuarakan oleh *outsiders* belum bisa mengubah pola hubungan dari “I/We – It” ke model “I/We – You”. Pola I/We – It ini dengan mudah dapat dijumpai dalam berbagai paket-paket wisata budaya serta acara-acara televisi yang “menjual” etnisitas.

Catatan kritis terhadap kearifan lokal di atas bukan berarti meniadakan kekayaan nilai yang dikandung dalam setiap tradisi lokal, namun sebagai bahan renungan: seberapa arif-kah kearifan lokal tersebut?

Sumber Tulisan

Majalah Al-Manar edisi Maret 2015



BAB 2

Studi Agama-agama di Masa Wabah

Perubahan Lanskap Keberagamaan Pasca Covid-19: Apa yang Dapat Studi Agama-Agama Lakukan?

MIDDLE EAST FORBES edisi April 2020 menurunkan tulisan Khuloud Al Omian berjudul “Are we Witnessing the Awakening of a New World Order” yang membuat 10 daftar isu prediksi perubahan tata dunia baru. Di antara 10 isu tersebut adalah pergeseran poros kekuatan global, otomatisasi infrastruktur produksi, penurunan sektor bisnis travel, perubahan sistem dan pola pendidikan, kehidupan sosial, kesehatan, dan lingkungan hidup. Dari 10 poin yang dibuat Al Omian tersebut ternyata tidak satupun menelaah kemungkinan perubahan dalam bidang agama dan spiritualitas.

Biju Dominic dalam “Will Covid-19 Weaken the Base of Organized Religions?” menyatakan bahwa bencana dan musibah dapat mempengaruhi perubahan perilaku keberagamaan masyarakat baik secara positif maupun negatif. Sebagai contoh, runtuhnya gedung WTC di New York mendorong masyarakat Amerika semakin “religious”. Hal ini berdasar tren meningkatnya warga

yang memandang penting agama dalam kehidupan sehari-hari mereka sejak peristiwa 9/11 tersebut. Menurut data Gallup Research, sejak tahun 1960 masyarakat Amerika Serikat yang menganggap agama itu penting dalam kehidupannya tidak lebih dari 40%. Namun, angka itu melonjak menjadi 70% sejak peristiwa 9/11.

Sebaliknya, wabah penyakit pes abad ke-14 yang melanda Eropa menjadi penyebab makin redupnya peran hirarki gereja di Eropa. Awalnya, para pimpinan gereja waktu itu menyebut bahwa wabah penyakit itu bentuk hukuman Tuhan untuk para pendosa. Karena itu agar terhindar dari wabah tersebut, harus bertaubat dan banyak berdoa. Namun seiring wabah yang tidak kunjung berhenti, kepercayaan pada otoritas dan hirarki gereja makin pudar hingga kemudian di abad ke-15 memunculkan berbagai gerakan reformasi gereja.

Berangkat dari pengalaman sejarah sebagaimana dipaparkan Biju di atas, kira-kira seperti apa wajah agama dan potret keberagamaan pasca Covid-19?

Bagaimana dengan Covid-19 tahun 2020 ini? Apa pengaruh yang akan ditimbulkan terhadap agama, organisasi keagamaan, maupun cara beragama masyarakat?

Pertanyaan semacam ini muncul bukan tanpa alasan. Selain belajar dari sejarah masa lalu tentang wabah dan pengaruhnya terhadap kehidupan keagamaan, penyebaran Covid-19 di beberapa tempat terkait erat dengan acara keagamaan yang melibatkan banyak jamaah. Sebut saja Jamaah Gereja Shincheonji Yesus di Korea Selatan yang dianggap sebagai titik awal

penyebaran virus Corona baru tersebut.

Di Malaysia, salah satu kegiatan keagamaan yang dinilai sebagai ledakan gelombang kedua penyebaran Covid-19 adalah ijtima Tabligh Akbar di Kuala Lumpur pada 27 Februari – 1 Maret 2020 yang melibatkan 16.000 jamaah. Di Indonesia salah satu cluster penyebaran Covid-19 adalah seminar keagamaan Gereja Bethel Indonesia (GBI) di Lembang Jawa Barat yang dihadiri tidak kurang dari 2000 jamaah. Di Amerika Serikat, sebagaimana ditulis Elizabeth Yuko, kasus positif Covid-19 pertama pada awal Maret 2020 di Wasington DC terjadi pada salah seorang pendeta setelah memberikan pelayanan pada sekitar 550 orang, berjabat tangan dan membagikan komuni kepada jemaat Grace Church di Georgetown. Di New York, salah satu episentrum penyebaran Covid-19 adalah New Rochelle, yang didalamnya terdapat Synagogue Ortodox, Young Israel of New Rochelle, dengan setidaknya 1 Rabbi dan seorang jamaah telah terjangkit Covid-19 pada awal Maret.

Peristiwa-peristiwa di atas menunjukkan begitu lekatnya antara ritual keagamaan kolektif (berjamaah) dengan kasus penyebaran Covid-19. Sebagian pemimpin dan umat beragama kadang begitu percaya diri menyatakan bahwa mereka akan dilindungi Tuhan dari wabah Covid-19. Ritual jamaah yang mereka jalankan diklaim sebagai cara mendekatkan diri pada Tuhan dalam rangka memperoleh perlindungan dan pertolongan. Namun, di mata praktisi kesehatan, penyelenggaraan ritual keagamaan kolektif yang dijalankan tidak sesuai protokol kesehatan berpotensi menjadi medan penyebaran virus

corona baru tersebut. Beberapa kasus yang disebut di atas menjadi bukti nyata.

Seruan Pimpinan Lembaga Agama dan “Pembangkangan” Umat

Episentrum penyebaran Covid-19 di Indonesia adalah Jakarta, ibu kota Republik Indonesia. Untuk mencegah penyebaran virus agar tidak makin meluas dan bertambah parah, Gubernur DKI Jakarta sudah melakukan berbagai langkah dan menerapkan kebijakan-kebijakan strategis dengan melibatkan tokoh dan pimpinan lembaga agama. Tanggal 19 Maret 2020, Gubernur DKI Jakarta, Anis Baswedan, bersama-sama pimpinan lembaga agama (MUI, DMI, PGI, Walubi, PHDI dan Uskup Agung Jakarta) mengimbau agar umat beragama di wilayah DKI Jakarta untuk sementara waktu menunda pelaksanaan peribadatan jamaah di tempat ibadah dan menyerukan agar beribadah di rumah masing-masing.

Di Indonesia, ormas-ormas Islam seperti Muhammadiyah dan NU telah menghimbau umatnya agar bijak dalam penyelenggaraan ibadah keagamaan yang melibatkan banyak jamaah dengan tetap mengacu pada protokol kesehatan. Muhammadiyah, selain menunda pelaksanaan Muktamar ke-48 yang semestinya pada 1-5 Juli 2020 di Solo, juga membentuk MCCC (Muhammadiyah Covid-19 Command Centre) sebagai *task force* pencegahan dan penanggulangan virus mematikan tersebut. Muhammadiyah juga menerbitkan tuntunan ibadah di saat wabah Covid-19 yang antara lain menyerukan untuk sementara waktu agar melakukan ibadah di rumah

masing-masing, meniadakan shalat jamaah di masjid dan mushalla, mengganti ibadah jum'ah di masjid dengan shalat dhuhur di rumah. Bahkan jika wabah ini nanti berlanjut hingga Ramadhan dan Idul Fitri 1441H maka shalat tarawih dan kegiatan buka bersama di masjid/mushalla dan shalat Idul Fitri agar dilaksanakan di rumah masing-masing. Kementerian Agama Republik Indonesia pun juga telah menerbitkan tuntunan ibadah Ramadhan dan Idul Fitri di masa pandemi ini.

Tokoh dan pimpinan ormas keagamaan sudah menyerukan agar di saat wabah seperti ini umat beragama terus mendekatkan diri pada Tuhan, banyak berdoa, dan beribadah. Namun, pelaksanaannya perlu mengikuti protokol kesehatan. Bila biasanya dilaksanakan bersama secara kolektif, berjamaah di masjid, mushalla, gereja, klenteng, kuil, pura, dan lain-lain, agar dilaksanakan di rumah, berjamaah bersama keluarga. Kegiatan yang biasanya dilaksanakan secara kolektif/berjamaah di suatu tempat seperti misa, pengajian, doa bersama, khataman Al-Qur'an, istighasah, dan lain-lain saat ini dapat dilaksanakan secara daring/online. PWNU Jatim misalnya, pada 8 April 2020 yang lalu menyelenggarakan Istighasah Kubra secara online sebagai bentuk usaha spiritual mencegah dan menangkal Covid-19.

Di sebuah group WA dosen-dosen fakultas di salah satu PTKIN di Yogyakarta, menyelenggarakan khataman Al-Qur'an online 2 kali tiap pekan. Majelis Tarjih PP Muhammadiyah menyelenggarakan pengajian tarjih secara online dan live streaming tiap 2 pekan. Beberapa majlis ta'lim pun menggelar pengajian kitab kuning secara

online. Dalam rangka mencegah penyebaran Covid-19, Persekutuan Gereja Indonesia (PGI) menghimbau untuk tidak menyelenggarakan peribadatan di gereja dan mengembangkan peribadatan virtual atau e-Church.

Ternyata tidak semua jamaah taat dan mengikuti himbauan dari organisasi induknya. Tidak sedikit jamaah yang “membangkang” dan tetap menyelenggarakan shalat jamaah dan jumatatan di masjid. Bahkan di antara mereka justru menganggap pimpinan ormas dan tokoh-tokoh agama yang menyarankan penyelenggaraan ibadah di rumah kurang kuat imannya, lebih takut pada virus ciptaan Tuhan dari pada Tuhan itu sendiri. Mereka dinilai terlalu mengandalkan pendekatan sains sekuler, dan tidak percaya pada kekuatan Tuhan. Di kalangan umat yang tidak taat seruan dan himbauan untuk *stay at home* dan *pray at home* ada semacam kecurigaan dan kekhawatiran terhadap protokol *social & physical distancing* dalam beribadah sebagai bentuk “penggembosan” semangat keberagamaan yang berimplikasi pada *God distancing* (semakin berjaraknya manusia dengan Tuhan).

Secara organisatoris, ketidaksejajaran antara kebijakan induk organisasi keagamaan dengan jamaah di akar rumput tersebut dapat menjadi faktor perpecahan organisasi keagamaan disebabkan perbedaan persepsi dalam memaknai dan menyikapi wabah. Secara teologis, hal tersebut juga menandakan bahwa dalam menyikapi wabah dan peristiwa-peristiwa alam lainnya masih banyak umat beragama yang memisahkan antara nalar agama dan nalar sains; teologi *fatalistic/jabbariyah* lebih

dominan dibandingkan teologi rasional. Apakah hal ini implikasi dari lemahnya pengembangan sains dan teknologi di masyarakat, tentu perlu penelitian lebih lanjut.

Studi Agama-Agama Pasca Pandemi

Mencermati hiruk pikuk dan berbagai respons masyarakat agama dalam menghadapi pandemi memunculkan berbagai pertanyaan: perubahan wajah dan lanskap kehidupan keagamaan seperti apa yang akan terjadi pada masa dan pasca pandemi? Perubahan cara beribadah dalam periode yang cukup lama dari jamaah/kolektif di suatu tempat secara bersama-sama menjadi lebih individual, berjarak, dan difasilitasi oleh teknologi informasi, akankah berpengaruh terhadap cara beragama pada masa yang akan datang pasca pandemi Covid-19 nanti? Apa yang perlu dilakukan untuk memperpendek jurang pemisah antara nalar agama dan nalar sains di masyarakat agar umat beragama dalam menghadapi wabah dan peristiwa alam lainnya selalu *shalihun fi kulli makan wa zaman* (sesuai dengan ruang dan waktu)? Apa yang dapat Studi Agama-Agama lakukan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut?

Tentu bukan hanya ilmuan Studi Agama-Agama yang harus menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas. Namun setidaknya para sarjana Studi Agama-Agama perlu menyadari tentang kemungkinan perubahan lanskap keberagamaan di masyarakat, misalnya bergesernya cara beragama komunal ke individual, semakin massifnya penggunaan teknologi informasi dalam pengajaran dan

ritual keagamaan, terjadinya polarisasi otoritas agama di berbagai lembaga keagamaan, perilaku umat beragama yang semakin tidak ramah pada lingkungan, serta ragam respons tokoh dan umat beragama terhadap bencana.

Menyikapi perubahan lanskap ini, Studi Agama-Agama perlu memperluas spektrum kajiannya agar mampu memberikan kontribusi praksis di masyarakat. Jika kajian terhadap agama pada abad 20 didominasi tentang teori-teori asal-usul agama, definisi agama secara substantif dan fungsional, dan kajian-kajian agama yang lebih normatif-ritualistik dan klasifikatif, maka Studi Agama-Agama –setidaknya di Indonesia– ke depan perlu mengembangkan kajian yang transdisiplin dan berorientasi pada *problem solving*, seperti: agama dan sains, agama dan teknologi, agama dan *bioethics*, agama dan lingkungan, agama dan kesehatan, *religious data science*, keberagamaan dan keadaban publik, teologi bencana dan manajemen risiko, dan lain-lain. Dengan begitu, Studi Agama-Agama diharapkan mampu memberikan kontribusi keilmuan yang kongkrit, sebagai bagian dari *problem solver* di masyarakat, bukan sekedar narasi yang normatif dan *mengawang-awang*.

Pseudoscience & Pseudoreligion di Tengah Wabah

BETAPA ringkih manusia itu. Kesombongan dan kepongahan yang selama ini dipamerkan dalam mengatur dan mengeksploitasi alam sedang kena batunya.

Berbagai cara, dari yang berbasis ilmu pengetahuan (sains) hingga spiritual (agama), dilakukan untuk menanggulangi Virus Corona Baru ini. Dunia kesehatan berada di garda depan memberi pertolongan dan pengobatan para pasien dan berlomba mencari vaksin untuk penangkal virus tersebut. Dunia ekosos (ekonomi dan sosial) bekerja keras meminimalisir dampak pandemi yang telah memporak-porandakan sektor industri, perdagangan barang dan jasa, serta kehidupan sosial. Sedangkan dunia agama turut berlomba menyediakan kekuatan rohani melalui doa dan ritual-ritual “pelipur lara.”

Banyak yang mempertanyakan Virus Corona Baru dengan nama SARS CoV-2 yang menjadi penyebab Covid-19 (Corona virus deseas tahun 2019) ini murni

proses alam atau rekayasa manusia. Para pendukung teori konspirasi cenderung melihat virus ini sengaja dibuat di sebuah laboratorium untuk kepentingan tertentu: bisa senjata biologis atau kepentingan bisnis vaksin dan obat. Tulisan ini tidak akan mengulas pro-kontra asal usul virus tersebut, namun mencermati kadar “nalar sains dan nalar agama” dari beragam respons yang telah dilakukan oleh berbagai pihak dalam menanggulangi pandemi Covid-19.

Di tengah belum pastinya asal usul virus dan belum ditemukannya vaksin dan obat Covid-19, idealnya pandemi ini disikapi dengan perpaduan antara pendekatan sains (ilmu pengetahuan dan teknologi) plus agama. Sains dan teknologi digunakan sebagai ikhtiar untuk mencegah, mengobati dan menanggulangi dampak Covid-19 secara fisik, dan agama digunakan untuk memberi asupan rohaniah agar manusia tetap tabah dan kuat secara spiritual.

Ironisnya, informasi yang berkembang luas di masyarakat dan media sosial tentang Covid-19 tidak sedikit yang kadar keilmiahannya diragukan sebab secara sains belum terbukti kebenarannya. Informasi tersebut diolah sedemikian rupa dengan kata-kata yang meyakinkan seolah-olah ilmiah namun sebenarnya tidak memenuhi kadar keilmiahannya. Pengetahuan semacam ini disebut *Pseudoscience*). Robert Todd Carroll mendefinisikan *pseudoscience* “*a set of ideas put forth as scientific when they are not scientific.*” Menurut Richard H. Bube, *pseudoscience* adalah aktivitas yang mirip sains, menggunakan terminologi sains,

mengklaim otoritas sains, tetapi pada tingkat fundamental melanggar integritas dasar dari aktivitas sains itu sendiri.

Dalam laman Wikipedia berbahasa Inggris disebutkan beberapa indikator pengetahuan atau informasi yang dapat diklasifikasikan sebagai *pseudoscience*, antara lain: (1) penggunaan klaim yang berlebihan, tidak jelas, atau tidak dapat diuji; (2) terlalu mengandalkan konfirmasi daripada sanggahan; (3) kurangnya keterbukaan terhadap pengujian oleh pakar lain; (4) tidak adanya kemajuan dalam koreksi temuan atau tambahan bukti-bukti argumen dan data statistik; (5) Personalisasi masalah melalui pelabelan musuh pada yang mengkritik, penggunaan paradigma konspiratif dalam melihat komunitas ilmiah lain yang mengkritik, dan menyerang karakter pribadi pihak yang mengkritik; serta (6) penggunaan bahasa yang menyesatkan dengan istilah-istilah “ilmiah” untuk membujuk khalayak umum.

Laman *Republika* pernah menurunkan tulisan yang memuat berkembangnya *pseudoscience* terkait pengobatan di masyarakat yang antara lain dicirikan: (1) bertahan dengan teori tanpa penelitian yang memadai dan penjelasannya *too good to be true*. Contohnya: klaim obat mujarab yang dapat menyembuhkan berbagai macam penyakit, (2) membangun argumen *based on ancient wisdom* atau berdasarkan kepercayaan turun-temurun; (3) *all-natural fallacy* yakni pemahaman bahwa sesuatu yang alami selalu aman dan yang sintetis selalu buruk; (4) *suppressed miracle*, yaitu narasi keajaiban dan hiperbola penjelasan *it worked for me* atau testimoni individual bahwa obat itu cocok untuk saya.

Dari sisi agama, tidak sedikit pengetahuan dan informasi yang berkembang di masyarakat ternyata basisnya bukan murni agama (*genuine religion*), tetapi *pseudoreligion* (kadang ditulis terpisah *pseudo-religion*, atau disebut juga *Pseudo-Theology*). Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi V (KBBI V), *pseudo* artinya: semu, palsu, bukan sebenarnya. Jadi, secara harfiah *pseudoreligion* berarti agama semu, agama palsu, atau agama gadungan. Dalam “*Religion and pseudo-religion: an elusive boundary*”, Sami Pihlström (2007) menggunakan istilah “*Pseudo-religion*” dalam pengertian *superstition* (takhayul, bid’ah, dan khurafat) dan sesuatu yang mendekati “*hypocrisy*” (kemunafikan).

Dalam literatur Studi Agama-Agama, istilah *pseudoreligion* sering disematkan pada kelompok atau gerakan keagamaan baru yang memiliki penafsiran dan pemahaman ajaran berbeda dari kelompok *mainstream*, seperti: Kabbalisme, Christian Science, Scientology, the Nation of Islam, dan lain-lain. Istilah ini kadang juga disematkan pada paham ideologi dan gerakan yang sebenarnya bukan agama namun memiliki aspek-aspek (ajaran, praktik, lembaga) yang mirip agama, seperti Teosofi, Komunisme, Nasionalisme, Nazisme, dan lain-lain.

Ada beberapa faktor yang menjadikan pengetahuan dan informasi keagamaan yang diklaim sebagai agama, namun bisa tergelincir masuk kategori semu, palsu, atau gadungan. Diantaranya: penggunaan rujukan teks suci yang tidak tepat, terlalu tekstual dan kurang memperhatikan konteks; analogi peristiwa masa lalu

yang dijadikan sandaran kurang pas dan cenderung dipaksakan; penggunaan teks keagamaan untuk membangun narasi prediksi-prediksi masa depan secara simplistik; manipulasi ajaran agama untuk motif-motif tertentu (politik, ekonomi, mendeskreditkan dan mengeksploitasi pihak-pihak tertentu).

Adakah hubungan antara *pseudoscience* dan *pseudoreligion*? Ternyata, tidak sedikit *pseudoscience* yang diproduksi oleh *pseudoreligion*. Narasi berlebihan bahwa tanaman herbal tertentu, doa dan ritual akan mampu menangkal dan menyembuhkan Covid-19 disertai penjelasan yang seolah-olah ilmiah, bersandar pada teks suci agama tanpa memperhatikan konteks serta dibumbui cerita “kesuksesan masa lalu” namun miskin data dan bukti riset, merupakan contoh sempurna dari perkawinan antara *pseudoscience* dan *pseudoreligion*. Contoh lainnya adalah klaim dari kelompok agama tertentu bahwa Virus Corona takut dengan jamaahnya karena telah melakukan ritual ini dan itu dibarengi dengan sikap meremehkan protokol kesehatan yang mestinya dijalankan.

Tanpa bermaksud merendahkan segala usaha yang telah dilakukan oleh komunitas dari berbagai latar belakang budaya dan agama, kita dituntut bijak dan cerdas dalam memilih dan memilah informasi yang berkembang di masyarakat terkait pandemi Covid-19 ini. Agar mampu membedakan mana yang sains dan mana yang *pseudoscience*, serta mengidentifikasi mana yang *genuine religion* dan mana yang *pseudoreligion*, diperlukan literasi sains dan literasi agama secara tepat dan komprehensif. Usaha memperpendek

jurang pemisah antara sains dan agama perlu terus dilakukan. Tanpa usaha ini, alih-alih memberikan solusi terhadap wabah yang sedang kita hadapi, penyebaran *pseudoscience* dan *pseudoreligion* yang tanpa kendali bisa menjadi wabah lain yang semakin memperparah peradaban.

Nalar, Orientasi, dan Kedewasaan Beragama di Masa Wabah

BAGAIMANA nalar masyarakat menghadapi wabah Covid-19? Apakah perbedaan orientasi keagamaan instrinsik dan ekstrinsik berimplikasi pada perbedaan kualitas cara menyikapi wabah? Mengapa sebagian masyarakat agama abai terhadap protokol kesehatan pada masa adaptasi kebiasaan baru? Perubahan lanskap keberagamaan seperti apa yang berpotensi muncul pada masa adaptasi kebiasaan baru dan pasca wabah?

Jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan di atas dapat ditemukan dalam artikel terbaru saya berjudul “Nalar, Orientasi, dan Kedewasaan Beragama di Masa Wabah: Apa yang Dapat Studi Agama-Agama Lakukan?” dalam buku *Virus, Manusia, Tuhan: Refleksi Lintas Iman tentang Covid-19*, yang diedit oleh Dicky Sofyan dan Muhammad Wildan (KPG & ICRS, Desember 2020).

Diskusi nalar beragama dalam artikel tersebut direfleksikan melalui penelaahan menjamurnya *pseudoscience* dan *pseudoreligion* yang digunakan

warga agama dalam merespons dan menyikapi wabah. Orientasi beragama dijelaskan menggunakan teori Allport tentang orientasi dan kematangan beragama. Sedangkan kedewasaan beragama dibahas menggunakan konsep *healthy minded* dan *sick soul religion*-nya William James.

Refleksi nalar, orientasi, dan kedewasaan beragama saat pandemi ini kemudian digunakan sebagai pijakan untuk meneropong kemungkinan terjadinya perubahan potret dan lanskap keberagamaan pada masa adaptasi kebiasaan baru (*new normal*) dan pasca wabah. Belum adanya norma baru (*new norm*) pada masa normal baru (*new normal*) ditengarai menjadi salah satu faktor ketidaktaatan sebagian masyarakat agama pada protokol kesehatan pada masa wabah.

Di sinilah Studi Agama-Agama (SAA) memiliki relevansi untuk tampil memberikan solusi melalui kajian-kajian strategis. Sebagaimana saya rekomendasikan di bagian akhir artikel tersebut, Studi Agama-Agama perlu memperkuat kajian multidisiplin, transdisiplin, dan interdisiplin (integratif dan interkoneksi keilmuan) yang berorientasi pada *problem solving*.

Perlu dikembangkan tema kajian dan *research group* yang fokus pada agama dan sains, agama dan teknologi, agama dan *bioethics*, agama dan lingkungan, agama dan kesehatan, *religious data science*, keberagamaan dan keadaban publik di ruang digital, teologi bencana dan manajemen risiko, dan lain-lain.

Pada konteks inilah pengembangan *Applied Religious Studies* (Studi Agama Terapan) menemukan momentum

yang tepat untuk memperkuat dimensi etis-aksiologis dari keilmuan ini. Dengan begitu, SAA diharapkan mampu memberikan kontribusi keilmuan yang kongkrit, sebagai bagian dari *problem solver* di masyarakat, bukan sekedar narasi yang normatif dan *mengawang-awang*.

Saintifikasi Agama

MERUJUK pada Ian G. Barbour (1998), hubungan sains (ilmu pengetahuan) dan agama dapat dipetakan menjadi empat pola. Pertama, adalah pola konflik yang melihat antara sains dan agama saling bertentangan. Sains berbasis penemuan ilmiah yang empirik, obyektif dan sekuler, sedangkan agama itu sangat subyektif, tidak empirik, dan teologis. Kedua, adalah pola mandiri atau *independent* yang menganggap antara ilmu dan agama terpisah, antara keduanya tidak ada kaitannya satu sama lain. Masing-masing berdiri sendiri, tidak saling menyapa. Ketiga, adalah pola dialog yang menilai antara sains dan agama bisa saling menyapa dan berdialog. Keempat, adalah pola integrasi yang menjelaskan bahwa antara sains dan agama tidak hanya dapat saling berdialog namun lebih dari itu juga dapat berinterkoneksi dan berintegrasi, saling mengisi satu sama lain.

Keempat pola hubungan sains dan agama tersebut memiliki basis epistemologi sendiri-sendiri dan tentu berimplikasi pada model aksiologinya. Misalnya, kelompok yang perparadigma antara sains dan agama itu berdiri sendiri-sendiri akan memisahkan pengetahuan

menjadi ilmu agama dan ilmu umum. Pengembangan ilmu umum (sains) itu bebas nilai, tanpa batas, untuk urusan duniawi; sedangkan ilmu agama untuk urusan akhirat. Kelompok yang berparadigma antara sains dan agama saling bertentangan bahkan bisa saling serang: agamawan menganggap sains berpotensi membawa manusia makin jauh dari Tuhan, dan sebaliknya ilmuwan menganggap agama sebagai belenggu kemajuan. Sebaliknya, kelompok yang menilai antara sains dan agama bisa saling menyapa, baik pada level dialog atau bahkan integrasi, mencoba mengembangkan sains yang bertanggungjawab, dengan mempertimbangkan nilai kemanusiaan dan ketuhanan di dalamnya. Dari sini kemudian muncul ide-ide islamisasi ilmu serta integrasi dan interkoneksi keilmuan.

Di samping keempat macam pola relasi sains dan agama tersebut, akhir-akhir ini muncul gejala lain di masyarakat terutama dari kalangan agamawan untuk melakukan saintifikasi agama. Secara istilah saintifikasi adalah proses menjadikan sesuatu yang sebenarnya bukan sains menjadi seolah-olah saintifik (ilmiah). Saintifikasi agama ini ditandai dengan digunakannya argumen-argumen keilmuan, seperti hasil penemuan dalam bidang fisika, astronomi, psikologi, dan lain-lain sebagai pembenar suatu ajaran agama. Tujuannya untuk menunjukkan bahwa ajaran agama yang diyakini dan dipraktikkan itu rasional dan ilmiah. Pola ini dilakukan dengan mengutip hasil penelitian ilmiah yang dipandang dapat memperkuat suatu ajaran atau praktik keagamaan. Ironisnya, yang dikutip tersebut bukan hasil penelitian agamawan sendiri tapi hasil kerja orang lain, bahkan

mereka yang dianggap kafir sekalipun, yang saat melakukan riset sama sekali tidak dilandasi oleh argumen keagamaan.

Contoh tren saintifikasi agama ini adalah pengutipan hasil riset Prof. Masaru Emoto tentang keajaiban air yang dilakukan oleh para juru dakwah, baik melalui media online, media cetak, maupun dalam dakwah-melalui lisan. Sebagaimana diuraikan Masaru Emoto, air yang dibacakan dengan doa-doa dan kata-kata yang positif molekulnya akan membentuk kristal yang indah, sedangkan air yang diberi kata-kata yang jorok dan kasar molekulnya berubah menjadi berantakan dan menakutkan. Argumen Masaru Emoto tersebut sering digunakan untuk menjustifikasi kasiat dari air doa atau air yang dibacakan wirid tertentu.

Contoh lainnya adalah penjelasan ajaran tasawuf (ikhlas, sabar, wara', dan lain-lain) dengan menggunakan perspektif psikologi, terutama psikologi humanistik. Dalam beberapa pelatihan kecerdasan emosi dan spiritual yang berkembang di Indonesia dalam satu dasawarsa terakhir ini, model saintifikasi ajaran agama atau tepatnya psikologisasi ajaran agama dapat dengan mudah dijumpai.

Sekilas tidak ada yang salah dengan proses saintifikasi agama di atas, sebab dengan justifikasi hasil riset ilmiah, masyarakat merasa lebih yakin terhadap paham dan praktik keagamaan yang mereka lakukan selama ini. Namun, bila ditelaah lebih jauh ada beberapa hal yang perlu direnungkan kembali.

Pertama, untuk ajaran agama yang sudah ada rujukan hasil riset ilmiahnya mungkin akan memperkuat

pandangan umat beragama terhadap keyakinan dan praktik dari ajaran tersebut, namun bagaimana dengan ajaran agama yang belum memiliki justifikasi ilmiah? Bukankah itu akan berpotensi umat beragama bersikap *eklentik*, hanya mempraktikkan ajaran agama yang didukung hasil riset ilmiah dan mengabaikan yang tidak ilmiah?

Kedua, mengingat tidak ada hasil riset ilmiah yang memiliki kebenaran mutlak, bagaimana jika di kemudian hari nanti ada hasil riset serupa yang membantah hasil riset terdahulu yang dijadikan sebagai dasar pembenaran ajaran agama tersebut? Apakah ajaran agamanya juga akan dianggap tidak benar?

Ketiga, praktik saintifikasi ajaran agama biasanya dikakukan dengan hanya mengambil hasil riset “orang lain” tanpa melihat latar belakang peneliti maupun epistemologi dari riset tersebut. Kecenderungan hanya comot sana comot sini ini secara tidak langsung menandakan umat masih “malas” melakukan riset sendiri. Umat masih menjadi konsumen ilmu pengetahuan, belum menjadi produsen. Untuk menjustifikasi kebenaran agamanya sendiri saja masih harus “meminjam” teori atau hasil penelitian orang lain.

Praktik saintifikasi agama semacam ini berkembang salah satunya karena masih ambigunya sikap umat Islam terhadap sains. Satu sisi begitu getol mengambil hasil riset ilmiah yang dianggap mendukung kebenaran paham dan praktik keagamaannya sekalipun itu dari sumber non-Muslim, namun di sisi yang lain, etos umat masih sangat rendah dalam bidang sains dan teknologi.

Lemahnya etos pengembangan sains dan teknologi di dunia Islam ini sudah dikritik oleh Professor Astrophysics asal Algeria yang berkarier di Uni Emirate Arab, Nedhal Guessoum (2013). Guessoum mengkritik keengganan negara-negara Arab untuk berinvestasi dalam riset bidang Astronomi, padahal banyak praktik ibadah dalam Islam yang berkaitan dengan Astronomi tersebut seperti penentuan awal bulan Qomariah, penentuan jadwal waktu shalat, dan lain-lain. Menurut Guessoum, hal ini terjadi karena pendekatan terhadap sains negara-negara Arab dan masyarakat Muslim pada umumnya masih sangat utilitarian, hanya melihat dari manfaat praktis suatu teknologi.

Agar umat tidak terjebak pada saintifikasi agama yang membabi buta, maka pengembangan sains dan teknologi harus menjadi prioritas garap umat Islam termasuk ormas-ormasnya. Bila tidak, slogan “beramal ilmiah berilmu amaliyah” hanya akan berhenti di ucapan tanpa tindakan.

Sumber Tulisan

Majalah Al-Manar edisi Mei 2015

Gara-Gara Covid-19: Hidup Makin Religius atau Sekuler?

JUMAT, 29 MEI 2020, seorang teman di grup WA melontarkan pernyataan: “Sekularisasi ala Covid ini sukses besar; bahkan hari ini aku *nganti lali nek jumat trus ono jumat*”.

Lalu dilanjutkan: “Perlu survei empiris ki; *how secular are you?*” Teman yang lain menimpali pesan tersebut: “*Jebul ra jumat yo biasa wae ki...*”, sambil diberi *emoticon* tertawa lebar. Yang lain menimpali: “Nikmat juga ya jadi sekuler?” ditutup dengan *emoticon* senyum.

Anggota grup yang lain mengirim *emoticon* tertawa lebar, kemudian ada yang menyahut: “*aku yo lali, ket maret ora jumat*” disertai *emoticon* kera menutup wajah tanda malu. Pesan itu pun langsung disahut anggota lain: “*perjumat iki total 11x (tidak jumat), mendekati 4x kekafiran*” ditambahi *emoticon* nutup mulut”.

Belum banyak kajian tentang pengaruh Covid-19 terhadap religiusitas seseorang. Apakah pandemi ini menyebabkan orang makin religius atau makin jauh

dari agama. Namun riset tentang pengaruh masa krisis yang diakibatkan oleh perang dan bencana alam sudah ada.

Antropolog Josep Hendrich bersama empat koleganya (Bauer, Cassar, Chytilova, dan Purzycki) menulis artikel berjudul “War Increases Religiosity” di jurnal *Nature Human Behavior* (2019). Riset mereka dilakukan di tiga wilayah—Uganda, Sierra Leone, dan Tajikistan—yang sebelumnya mengalami konflik dan perang saudara. Lengkapnya mereka menulis:

... We analyse survey data from 1,709 individuals in three post-conflict societies— Uganda, Sierra Leone and Tajikistan. The nature of these conflicts allows us to infer, and statistically verify, that individuals were quasirandomly afflicted with different intensities of war experience— thus potentially providing a natural experiment. We then show that those with greater exposure to these wars were more likely to participate in Christian or Muslim religious groups and rituals, even several years after the conflict. The results are robust to a wide range of control variables and statistical checks and hold even when we compare only individuals from the same communities, ethnic groups and religions (2019).

Ekonom Jeanet Sinding Bentzen, menulis tentang keterkaitan antara bencana alam dengan religiusitas dalam artikelnya berjudul “Act of God? Religiosity and Natural Disaster Across Subnational World District” yang diterbitkan dalam *The Economic Journal* (2019). Menggunakan gabungan data *set global* tentang religiusitas dengan data spasial pada bencana alam,

Jeanet menyimpulkan bahwa bencana alam memicu orang makin religius.

Mengapa masa sulit akibat perang dan bencana alam mengantarkan orang makin religius. Salah satu jawabnya adalah karena ritual agama menyediakan ruang dan kapasitas untuk menghadapi ketidakpastian dan trauma.

Mengutip pendapat antropolog Michael Jackson dalam *Existential Anthropology* (2005), Andrew Mark Henry dalam kanal Youtube-nya berjudul *Has Religion Surge During Pandemic?* menyatakan bahwa ritual agama adalah *procedures invented by human to help regain a sense of control during uncontrollable events*. Dari perspektif ini, ritual agama seperti berdoa, shalat, misa, sesembahan, slametan, dapat mengantarkan pelakunya merasa tenang dan pasrah di saat menghadapi masa sulit seperti rasa sakit, kehilangan harta, hingga kematian. Solidaritas kolektif dalam masyarakat agama atau jemaah menjadi media saling menguatkan antar masyarakat. Terlebih hampir semua agama kaya akan amalan ibadah bersama atau komunal.

Apakah masa sulit akibat perang dan bencana alam yang berdasar riset di atas telah mengantarkan orang makin religius juga terjadi pada wabah Covid-19? Jawaban dari pertanyaan ini tentu tidak sederhana.

Di tengah masih sedikitnya riset tentang korelasi antara Covid-19 dengan religiusitas, mari kita cari argumen berdasar “dugaan”. Penggunaan hasil riset tentang kondisi krisis masa perang dan bencana alam untuk memprediksi pengaruh Covid-19 terhadap keberagamaan kita di masa pandemi perlu cermat dan hati-hati. Karakteristik masa

krisis di saat pandemi ini berbeda dengan masa perang dan bencana alam.

Salah satu perbedaannya adalah protokol kesehatan masa pandemi yang harus ditaati oleh masyarakat, termasuk komunitas agama. Keharusan *social and physical distancing* dan masa karantina (*lockdown*) hingga lebih dari tiga bulan dengan pembatasan mobilitas sosial yang sangat ketat telah mengganggu kegiatan dan layanan keagamaan yang sebelumnya pada masa normal dilakukan secara bersama-sama (berjemaah).

Kampanye #dirumahaja, disertai pengarusutamaan kerja di rumah dan ibadah di rumah serta penutupan rumah-rumah ibadah lambat laun tidak hanya menjadi “kelaziman” namun juga “kenyamanan” baru. Pernyataan seorang teman di grup WA yang dikutip pada awal tulisan ini tentang mulai “nyaman” tidak Jum’atan, menggarisbawahi hal ini.

Jika kondisi absennya kegiatan keagamaan di ruang publik dan mulai munculnya kenyamanan tidak melakukan ibadah jemaah di tempat ibadah secara bersama terus berlangsung, maka terjadinya sekularisasi pada dataran privatisasi agama pada level individu tidak dapat dipungkiri. Pada saat yang sama, pemberitaan tentang munculnya kluster-kluster baru penyebaran virus corona akibat dari kegiatan keagamaan kolektif terus dimunculkan, disertai dengan komentar-komentar negatif tentang kelompok keagamaan tertentu.

Opini ini seolah menempatkan komunitas agama sebagai pihak yang bertanggung jawab atas penambahan angka pasien positif Covid-19. Inilah alasan yang sering

dilontarkan oleh sebagian kelompok yang penuh curiga selalu menganggap wabah Covid-19 ini sebagai bentuk konspirasi pihak tertentu untuk mendegradasi agama di masyarakat.

Untungnya, otoritas agama dan ormas keagamaan sangat bijak dalam mensikapi pandemi ini. Wabah didekati tidak hanya dari kacamata agama/teologis, namun juga pertimbangan sains kesehatan.

Muncul berbagai inovasi dan penyesuaian dalam beragama di masa pandemi dengan memanfaatkan kemajuan teknologi. Teknologi informasi memberikan saluran alternatif yang menyediakan ruang kegiatan keagamaan bersama di ruang maya. Maka muncul kegiatan pengajian *online*, tahlilan *online*, tadarus *online*, jumatan *online*, syawalan/halal-bil-halal *online*, misa *online*, dan lain-lain.

Meski kegiatan keagamaan bersama secara daring tersebut tidak dapat mengganti kebutuhan *physical touch* antarjemaah, namun setidaknya menyediakan saluran untuk saling mengisi, berbagi, dan menguatkan secara kognitif dan afektif di masa sulit ini. Belum lagi bila kita perhatikan sosial media di masa pandemi ini ternyata tidak pernah sepi dari pesan-pesan keagamaan.

Berdasar argumen ini, tampaknya pandangan yang mengkhawatirkan Covid-19 akan menjauhkan kita dari agama belum memiliki bukti yang meyakinkan. Bahwa wabah ini telah memicu perubahan pada sebagian cara kita dalam beragama, itu pasti. Namun untuk sampai pada kesimpulan Covid-19 menjadikan masyarakat makin

sekuler atau sebaliknya, tentu diperlukan penelitian yang mendalam agar jawaban yang diperoleh lebih komprehensif.

'Adik Pingin Jadi Imam', Pengalaman Ibadah di Rumah

SELAMA Ramadhan 1441 H, kami sekeluarga memaksimalkan *pray at home* sebagai bentuk ketaatan pada fatwa alim ulama, seruan pimpinan Ormas Islam, himbauan pemerintah, dan mengikuti protokol kesehatan dalam usaha mencegah penularan virus selama pandemi Covid-19. Shalat lima waktu dan tarawih yang biasanya dilaksanakan bersama warga perumahan di mushalla depan rumah, kami laksanakan di rumah bersama keluarga. Inilah pengalaman ibadah di rumah bersama keluarga kami.

Meski ibadah di rumah, selama Ramadhan 1441 H kemarin kami membuat jadwal imam dan kultum bakda tarawih. Sebagai bentuk pembelajaran, semua anggota keluarga laki-laki diberi jadwal imam. Sedangkan semua anggota keluarga dewasa baik laki-laki maupun perempuan dapat giliran kultum.

Maka, imam shalat di keluarga kami selalu bergantian antara ayah, mas AKF yang saat ini kelas 2 Madrasah Aliyah Negeri, dan mas NMM yang baru di tahun pertama

di Muallimin Yogyakarta. Untuk kultum, selain ketiga anggota keluarga laki-laki, ditambah lagi Bunda.

Yang menarik adalah semangat anak ragil perempuan kami, berusia menjelang 6 tahun pada Agustus nanti, dan saat ini masih di bangku TK. Melihat kakak-kakaknya dapat giliran kultum, dia tidak mau ketinggalan. Bahkan *saking* semangatnya, berulang kali dia “menyerobot” jadwal kultum kakak dan bundanya.

Suatu malam, sebelum kakaknya mengawali salam, dia sudah berteriak “adik saja yang kultum!” Kakaknya yang kelas 1 Muallimin, yang waktu itu memang belum siap bahan kultum, dengan senang hati sambil tertawa lebar memberikan waktunya pada adik ragilnya untuk kultum.

Si Ragil mengawali kultum dengan sangat percaya diri; layaknya peserta pildacil yang mengucapkan salam sambil menggerakkan kedua tangannya ke atas, lalu ke depan, terus ke samping, kemudian membuat tanda lingkaran di depan dada diikuti tanda menunjuk ke jamaah yang hadir.

Setelah salam, si ragil bukannya kultum namun mengajak kami sekeluarga untuk menghafalkan surat Al-Fajr bersama. Setelah itu, dia menutup “kultumnya” itu dengan salam yang tidak kalah mantap dan semangatnya dibandingkan salam pembuka.

Di kesempatan lain, ragil kami kembali menyerobot jatah kultum bundanya. Seperti biasa dia membuka dengan salam yang heroik memadukan ucapan salam dengan gerakan tangan. Di “kultum” yang kedua kali ini

dia semakin “super” sebab mengajak yang hadir untuk menghafalkan bersama surat Al-Baqarah!

Kedua kakaknya seketika langsung protes, membayangkan akan berapa lama jika harus membaca/menghafal seluruh ayat dalam Surat Al-Baqarah. “Emang kamu sudah hapal dik? Tahu tidak berapa ayat surat Al-Baqarah itu?” protes anak kedua kami.

Si ragil yang waktu itu baru “lepas” dari Iqra jilid 6 dan mulai masuk ngaji Al-Baqarah hingga ayat ke-10 dengan percaya diri menjawab: “Sudah!” Akhirnya terjadi kompromi bahwa malam itu kita akan membaca dan menghafalkan bersama QS Al-Baqarah ayat 1-10.

Sejak aksi kedua “kultum” si Ragil, anak pertama dan kedua kami langsung menunjukkan sikap waspada setiap kali selesai tarawih, antisipasi kalau-kalau si ragil akan menyerobot jadwalnya.

Bakda Ramadhan, saat kami masih harus *pray at home*, ragil perempuan kami selangkah lebih berani; minta menjadi imam shalat di rumah. “Adik pingin jadi imam!” teriaknya saat kami sedang bersiap melaksanakan shalat maghrib. Kedua kakaknya langsung teriak: “Kamu itu perempuan, Dik.”

Karena waktu itu jadwal ayahnya sebagai imam, maka dia dipersilahkan untuk mengambil tempat di samping kanannya. Dia pun dengan riang dan senyum penuh kemenangan segera memindah sajadah pink favoritnya di samping kanan sajadah ayahnya. Segera dia berdiri dan memberi intruksi: “Nanti semuanya mengikuti gerakan adik dalam shalat ya!!” Kedua kakaknya yang

di belakang setengah protes berkomentar: “Hallah, Dik, imam kok cilik.”

Selesai shalat, ragil kami protes pada kedua kakaknya dan merajuk: “Mas AKF dan Mas NMM ini lho, tidak mengikuti gerakan shalat adik. Hanya ayah yang mengikuti gerakan shalat adik. Adik benci sebab mas-mas malah mengikuti gerakan ayah, bukan gerakan adik,” katanya.

Di kesempatan shalat yang lain, ragil perempuan kami kembali meminta jatah imam kakak pertamanya. Kakaknya protes tidak mau, namun si ragil kembali merajuk. Akhirnya masnya kami beri kode, agar dibiarkan saja, *toh* hanya jadi imam *bambang kothong*.

Selesai shalat kembali si ragil protes; katanya tidak ada yang mengikuti gerakan adik sebagai imam. Bahkan kakak pertamanya yang di samping kirinya pun juga tidak mengikuti gerakannya. “Pokoknya adik tidak mau jadi imam bersama mas AKF, sebab mas tidak mau mengikuti gerakan adik!”

Di kesempatan lain, ragil perempuan kami juga berpesan tentang keinginannya berperan dalam ibadah jamaah di masyarakat. Kepada ayahnya, dia berbisik kalau besok Mushalla sudah aktif lagi dia ingin azan pakai pengeras suara. Kami jawab semangat ragil perempuan tersebut dengan senyuman.

Itulah pengalaman ibadah di rumah selama Ramadhan.

Orientasi Beragama Intrinsik & Ekstrinsik di Tengah Pandemi

KONSEP orientasi beragama secara ekstrinsik dan instrinsik pertama kali dikemukakan oleh Gordon William Allport (1897–1967). Allport dilahirkan di Indiana, alumni Harvard University, pernah menjadi ketua jurusan Psikologi di Harvard dan presiden *American Psychological Association* pada 1939. Sepanjang kariernya, Allport mengkaji persoalan-persoalan kepribadian dan sosial, telah menelurkan berbagai teori tentang prasangka, kecurigaan, komunal, serta mengembangkan beragam tes kepribadian.

Dalam psikologi agama, Allport terkenal dengan teori *Mature and Immature Religion*. Pandangan Allport terhadap agama lebih positif dibandingkan para psikolog agama semacam Sigmund Freud dan William James. Seolah ingin mengkritik pandangan para psikoanalisis tentang agama yang cenderung melihat agama secara negatif, dalam kata pengantar bukunya *The Individual and His Religion* (1950), Allport menyatakan: “...*I am seeking to trace the full course of religious development in the normally mature and productive personality. I am*

dealing with the psychology, not with the psychopathology of religion.” (hlm. viii). Dalam catatan Malony (1971), ada 3 kontribusi besar Allport dalam kajian psikologi agama: (1) perkembangan psikologi keagamaan pada individu; (2) pendefinisian kedewasaan beragama; dan (3) pengukuran dimensi keagamaan.

Di dalam *The Individual and His Religion* tersebut Allport menguraikan perbedaan antara *mature religion* dan *immature religion*. Secara sederhana, keberagamaan yang matang/dewasa (*mature religiosity*) diantaranya dicirikan oleh sikap terbuka dan dinamis. Sedangkan keberagamaan yang “mentah”/tidak dewasa (*immature religiosity*) adalah keberagamaan yang kekanak-kanakan, salah satunya dicirikan oleh sikap mementingkan diri sendiri.

Dari kajian kematangan beragama ini Allport bersama koleganya, J. Michael Ross, pada tahun 1967 mengembangkan teori orientasi beragama yang diklasifikasikan menjadi intrinsik (I) dan ekstrinsik (E), melalui alat ukur tes skala orientasi keberagamaan. Penelitian Allport dan Ross ini dilakukan dalam rangka merespon temuan berbagai riset pada masa itu yang umumnya, secara simplistik, menyimpulkan ada korelasi positif antara agama dan prasangka rasial.

Allport dan koleganya mencoba mengklarifikasi bahwa yang berkorelasi positif dengan prasangka adalah mereka yang memiliki orientasi ekstrinsik dalam beragama, atau orang yang beragama secara instrumental dan utilitarian. Cara beragama semacam ini menjadikan agama hanya sebagai sarana untuk memenuhi tujuan

tertentu, baik personal maupun sosial. Dalam kalimat Allport (1959), keberagamaan ekstrinsik: *“Religion is not the master-motive in the life. It plays an instrumental role only. It serves and rationalizes assorted forms of self-interest. In such a life, the full creed and teaching of religion are not adopted. The person does not serve his religion; it is sub-ordinated to serve him. The master-motive is always self-interest.”*

Orientasi beragama ekstrinsik ditemukan pada orang yang menggunakan agama untuk memenuhi kebutuhan personal seperti memperoleh rasa aman, kenyamanan dan perasaan “marem”, juga kebutuhan sosial seperti memperoleh teman, dukungan masyarakat, status sosial, dan lain-lain. Orientasi beragama semacam ini menurut Allport bentuk dari beragama yang belum matang (*immature religiosity*).

Penelitian Allport dan Ross mengkonfirmasi bahwa orang dengan orientasi beragama intrinsik cenderung tidak memiliki sikap prasangka rasial. Orang yang memiliki orientasi beragama intrinsik (orientasi nilai, substantif), menjadikan agama sebagai jalan dan orientasi hidup. Orientasi beragama intrinsik merupakan bentuk beragama yang tulus, dihayati, tanpa pamrih dan matang (*mature religiosity*). Allport menjelaskan keberagamaan intrinsik itu: *“...floods the whole life with motivation and meaning. It is no longer limited to single segments of self-interest. And only in such a widened religious sentiment does the teaching of brotherhood take root.”*

Dalam risetnya Allport menemukan empat macam kombinasi orientasi beragama: (1) *Pure Intrinsic* [intrinsik

murni], (2) *Indiscriminately proreligious* [pro agama tanpa pandang bulu], (3) Nonreligious atau *Indiscriminately antireligious* [non-religious atau anti agama tanpa pandang bulu], dan (4) *Pure extrinsic* [ekstrinsik murni]. Temuan Allport dan Ross menunjukkan bahwa kelompok 2 dan 4 memiliki prasangka rasial. Menariknya, yang paling tinggi prasangka rasialnya adalah kelompok 2. Kelompok 2 ini mengaku dalam beragama mereka menemukan dua hal sekaligus, seperti makna hidup (I) dan pengakuan sosial (E). Bila ukuran religiousitas itu dilihat dari frekuensi kehadiran di rumah ibadah (dalam penelitian Allport frekuensi kedatangan ke gereja), maka diperoleh data dalam bentuk kurva gunung yang menunjukkan bahwa prasangka rasial dimiliki oleh jamaah tipe “*hit-and-miss*” *attenders* (kadang datang kadang tidak, dalam istilah Jawa *dhat-nyeng*). Sedangkan jamaah yang konsisten selalu rajin datang ke rumah ibadah dan yang tidak pernah hadir sama sekali prasangka rasianya rendah.

Lebih lanjut Allport menjelaskan secara ringkas perbedaan orientasi beragama ekstrinsik dan intrinsik dalam uraian berikut:

“Immature religion, whether in adult or child, is largely concerned with magical thinking, self-justification, and creature comfort. Thus it betrays its sustaining motives still to be the drives and desires of the body. By contrast, mature religion is less of a servant, and more of a master, in the economy of life. No longer goaded and steered exclusively by impulse, fears, and wishes, it tends

rather to control and direct these motives toward a goal that is no longer determined by mere self-interest (1950, p. 63)."

Dalam tradisi Sufi, keberagamaan intrinsik, tulus, autentik dan tanpa pamrih tercermin dalam ungkapan Rabiah Al-Adawiyah: "Wahai Tuhanku, jika aku menyembahMu karena takut kepada nerakaMu, maka bakarlah aku dengannya. Jika aku menyembahMu karena mengharapkan surgaMu, maka keluarkanlah aku darinya. Tetapi sekiranya aku menyembahMu semata-mata karena cintaku kepadaMu, maka janganlah Engkau menutup keindahan wajahMu yang abadi dari pandanganku."

Pada Ramadan hari ke-5 yang lalu, saya memperoleh pesan dari salah satu pengurus takmir *musholla* perumahan yang meneruskan usulan dari salah satu jamaah yang bunyinya: "Bapak..., kalau (di Musholla Perumahan) diadakan tarawih (berjamaah) dengan mengikuti prosedural kesehatan boleh enggak ya...?" Di atas pesan tersebut ada gambar hasil *tracking* yang menunjukkan bahwa perumahan kami berada di wilayah zona hijau.

Terhadap pertanyaan tersebut, saya jawab: "Maaf Bapak, saya kira masih beresiko, apalagi trend pasien Covid-19 masih naik dan sudah ada transmisi lokal di provinsi kita. Jadi kita ikuti himbauan pemerintah, MUI dan alim ulama dari ormas-ormas Islam saja. Untuk sementara beribadah di rumah dulu. Desa/kelurahan

kita mungkin berada di zona hijau, namun kita tidak bisa memastikan mobilitas warga selalu berada di zona hijau.”

Di beberapa grup WA yang saya ikuti, ada yang mengeluhkan bahwa ibadah Ramadan tahun ini terasa kurang *marem* sebab masjid tempat biasanya berjamaah ditutup. Pada grup WA yang lain ada yang dengan bangganya memamerkan kegiatan Ramadan 1441 H di masjid tempat ia tinggal masih normal seperti biasa mulai dari *shalat* lima waktu, buka puasa, kajian, hingga tarawih, sambil menyebut bahwa mati dan sakit itu takdir Tuhan. Menariknya, mereka yang sering memamerkan tempat ibadahnya masih berjalan normal di masa pandemic ini juga gemar mengirimkan berita-berita tentang Covid-19 dari perspektif teori konspirasi.

Tulisan ini tidak akan mengulas masih aktifnya peribadatan di rumah ibadah sebagai bentuk perlawanan narasi *mainstream* tentang bahaya wabah Covid-19, namun mencoba mencermati masih tingginya hasrat beribadah bersama-sama (berjamaah) di tempat ibadah dari kacamata kematangan dan orientasi beragama versi Allport di atas.

Terlepas dari berbagai kritik terhadap teori Allport tentang kematangan beragama dan dua macam orientasi beragama ekstrinsik dan intrinsik, tampaknya menarik jika para pegiat Studi Agama-Agama saat ini melakukan riset untuk mencari jawaban tentang, misalnya, apakah yang saat ini masih kuat hasrat beribadahnya secara komunal cenderung memiliki orientasi beragama yang ekstrinsik (merasa lebih *marem* ibadahnya, menginginkan

suasana gayeng, bangga bila jamaahnya banyak dan semarak dengan *show off* di rumah ibadah)? Apakah umat beragama yang bisa menerima seruan untuk beribadah di rumah di tengah Pandemi Covid-19 ini adalah mereka yang orientasi beragamanya instrinsik? Apakah bisa dikatakan mereka yang menerima dengan ikhlas seruan tinggal dan beribadah di rumah di masa pandemik ini lebih matang keberagamaannya dibandingkan dengan mereka yang masih kuat hasrat beribadah jamaah di rumah ibadah?

Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan di atas tidak bisa diperoleh hanya dengan asumsi dan dugaan. Diperlukan riset yang serius. Semoga ada pegiat Studi Agama-Agama yang tertarik melakukannya di waktu yang tepat saat ini.

Menghadapi Disrupsi dalam Pendidikan: Peran Strategis Studi Agama-Agama

AKHIR-AKHIR ini istilah “disrupsi” (*disruption*) sering muncul dalam berbagai diskusi maupun tulisan terutama terkait dengan perkembangan baru dalam bidang teknologi dan ekonomi yang dirasa mengganggu model lama yang sudah mapan. Yang sering dicontohkan adalah munculnya layanan transportasi online seperti gojek, uber, dan grab, menjadi disrupsi bagi model transportasi ojek pangkalan serta taksi konvensional. Demikian juga dengan layanan jual beli online, yang dirasa mengganggu model transaksi di pasar tradisional, pertokoan, maupun minimarket bahkan supermarket.

Menurut Cambridge English Dictionary, *disruptive* adalah “*causing trouble and therefore stopping something from continuing as usual*” (menyebabkan masalah dan karena itu menghentikan suatu sistem atau praktik yang biasanya berlangsung). Arti kata *disruptive* (adjective) dalam Bahasa Indonesia adalah “yang mengacaukan” atau “yang mengganggu”. Sedangkan sebagai kata benda (noun),

dirupsi atau disruption diartikan sebagai “gangguan” atau “kekacauan”. Laman Wikipedia berbahasa Indonesia mengartikan inovasi disruptif: “inovasi yang membantu menciptakan pasar baru, mengganggu atau merusak pasar yang sudah ada, dan pada akhirnya menggantikan teknologi terdahulu tersebut.”

Dirupsi dalam Dunia Pendidikan

Ternyata, dirupsi tidak hanya terjadi dalam sektor teknologi dan ekonomi, namun juga sektor lain seperti pendidikan, baik tingkat dasar, menengah, hingga pendidikan tinggi. Para pakar dan ilmuwan sudah memperingatkan perihal kemungkinan tidak menariknya lagi model pendidikan konvensional yang selama ini berlangsung seiring dengan pengetahuan dan ketrampilan yang sudah bisa diperoleh tidak hanya di bangku sekolah maupun kuliah. Internet sudah menyediakan berbagai laman layanan pembelajaran online, baik yang berbayar maupun gratis.

Ketersediaan layanan pembelajaran online ini tentu memudahkan bagi peserta didik untuk mengaksesnya tanpa ada sekat ruang dan waktu. Orang kota maupun orang desa, kaya atau miskin, siang atau malam bisa belajar kapanpun dan di manapun, asal memiliki akses internet. Pengalaman penulis berinteraksi dengan mahasiswa kelas internasional S1 di sebuah Perguruan Tinggi Negeri di Yogyakarta yang kemampuan Bahasa Inggrisnya sangat bagus, ketika saya tanya di mana mereka belajar Bahasa Inggris, mayoritas menjawab: internet. Di berbagai kesempatan mengajar mahasiswa kelas reguler,

ketika mereka diberi tugas untuk menulis makalah, lebih dari 60% rujukannya bersumber dari internet.

Kenyataan internet sudah menjadi “guru” atau “tutor” bagi sebagian siswa atau mahasiswa ini tentu kabar baik, sebab memudahkan bagi siapaun untuk belajar. Namun perkembangan baru ini tentu juga dapat mengganggu atau bahkan dalam tahap tertentu mengancam eksistensi model pendidikan yang dikelola secara konvensional. Berkembangnya pembelajaran online yang dikenal dengan istilah MOOCs (Massive Online Open Courses) yang menawarkan kuliah online jarak jauh berbasis internet, dapat dilakukan di manapun dan kapanpun, materi kuliah yang bisa diakses gratis, menjadi ancaman sistem perkuliahan konvensional yang mensyaratkan kuliah harus dengan kehadiran tatap muka dan membayar SPP.

Diperlukan usaha serius dan sistematis agar sekolah, madrasah, pesantren maupun perguruan tinggi tetap *survive*, memiliki pamor dan terus menjadi bagian penting dalam proses mencerdaskan bangsa. Dalam konteks Pendidikan Tinggi, Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI) tengah menerbitkan buku berjudul *Era Disrupsi: Peluang dan Tantangan Pendidikan Tinggi di Indonesia* yang mengupas cetak biru Pendidikan Tinggi Indonesia ke depan agar siap menghadapi disrupsi melalui perubahan paradigma sehingga mampu membuat terobosan bahkan lompatan dalam hal pengelolaan belajar mengajar yang tidak hanya *business as usual*. Hal ini penting, agar lembaga-lembaga pendidikan di Indonesia tidak hanya menjadi konsumen atau bahkan korban dari disrupsi tersebut, tetapi harus mampu tampil sebagai pemain

bahkan *leader* di dalamnya.

Berbagai lembaga pendidikan memang sudah menggunakan produk inovasi teknologi sebagai bagian dari proses belajar mengajar dan manajemennya. Beberapa kampus yang maju juga sudah mengadopsi teknologi canggih nirkabel, menerapkan *Online Course*, *E-learning*, maupun pembelajaran berbasis internet lainnya. Namun lebih banyak lagi sekolah, madrasah, pesantren dan perguruan tinggi yang belum maksimal memanfaatkan internet dikarenakan akses dan sarana teknologi informasi yang dimiliki belum sepenuhnya mendukung.

Bekal Menghadapi Disrupsi

Di tengah lembaga pendidikan Indonesia yang masih menghadapi kesenjangan dalam akses teknologi informasi, dunia pendidikan juga dikejutkan oleh pernyataan resmi dari beberapa perusahaan IT raksasa seperti Google, Apple dan IBM yang merekrut pegawai tanpa mempedulikan latar belakang sekolah dan kuliahnya. Untuk merekrut para pegawainya, dua perusahaan raksasa ini lebih melihat kompetensi dan keahlian nyata para pelamar, bukan ijazah dan nilai raport sekolah atau Indeks Prestasi Kumulatif (IPK) yang tertera di transkrip nilai.

Langkah ini ditempuh dikarenakan saat ini untuk bisa memiliki kompetensi tertentu yang diperlukan oleh dunia industri dan dunia kerja dapat diperoleh dari mana saja, tidak harus melalui bangku sekolah atau kuliah. Pengetahuan dan ketrampilan dapat dengan mudah diperoleh di berbagai laman dan situs internet. Kenyataannya tidak sedikit alumni sekolah dan

Perguruan Tinggi yang kompetensi rielnnya tidak sebagai angka-angka yang tertera dalam raport dan transkrip nilai. Ini menandakan bahwa kualitas hasil pendidikan yang selama ini direduksi hanya dengan nilai angka mata pelajaran dan ranking sudah mulai diragukan keakuratannya, dan karena itu mulai ditinggalkan oleh para pemakainya. Dunia kerja dan dunia karya ke depan lebih membutuhkan hasil penilaian yang autentik daripada sekedar deratan angka-angka.

Tren semacam ini berbanding lurus dengan hasil penelitian Thomas J. Stanley terhadap 30an CEO (*Chief Executive Officer*) perusahaan ternama di dunia. Standly melakukan riset untuk mencari jawaban faktor-faktor apa saja yang mempengaruhi kesuksesan seseorang. Temuan Stanly banyak merubah pandangan umum selama ini bahwa orang dengan IPK tinggi saat kuliah, atau alumni dari kampus ternama bakal lebih sukses hidupnya di masa depan. Ternyata, dari temuan Stanly yang dibukukan dalam *The Millionaire Mind* (ternit pertama tahun 2000), tidak ada korelasi antara ranking, nilai IPK serta tingkat ketenaran Perguruan Tinggi dengan tingkat kesuksesan seseorang.

Diantara 30 faktor kesuksesan para CEO tersebut, IQ atau kecerdasan seseorang menempati urutan ke-21, ketenaran kampus tempat belajar berada pada urutan faktor ke-23, dan ranking kelas pada urutan ke-30. Secara keseluruhan, urutan 7 besar dari daftar 30 faktor yang mempengaruhi kesuksesan seseorang adalah:

#Urutan	Faktor Sukses
1	<i>Being honest with all people</i> kejujuran
2	<i>Being well-disciplined</i> disiplin
3	<i>Getting along with people</i> gaul – keluasan jaringan
4	<i>Having a supportive spouse</i> dukungan pasangan
5	<i>Working harder than most people</i> pekerja keras, memiliki ethos di atas rata-rata kebanyakan orang
6	<i>Loving my career-business</i> mencintai karir-usaha
7	<i>Having strong leadership qualities</i> kepemimpinan yang kuat.

Bila dicermati dengan baik, tujuh daftar faktor sukses tersebut merupakan hasil dari proses panjang pendidikan karakter yang berorientasi pada pembentukan sikap dan perilaku yang jujur, disiplin, memiliki kecerdasan sosial yang mengantarkan mampu memiliki jaringan yang luas, kesetiaan yang ditunjukkan dengan dukungan pasangan atau orang-orang yang dicintai, pekerja keras, berkarya atau bekerja sepenuh hati, serta memiliki jiwa kepemimpinan yang kuat. Karakter tersebut sulit ditemui dalam angka-angka raport maupun transkrip nilai. Saatnya lembaga pendidikan melakukan transformasi dari sekedar “pabrik” yang menghasilkan lulusan dengan angka-angka hebat, menjadi produsen manusia yang berkarakter luar biasa.

Dalam konteks ini, Studi Agama-Agama (SAA) yang melatih peserta didik memahami realitas masyarakat yang majemuk baik secara agama maupun budaya dan kemampuan analitis kritis, memiliki peran strategis. SAA yang selama ini tidak berorientasi mencetak “tukang” demi memenuhi “pasar”, akan menghasilkan generasi

yang moderat terhadap keragaman namun tetap memiliki prinsip keimanan individual yang kokoh. Alumni SAA adalah generasi yang proaktif terhadap perubahan, terlatih menghadapi perbedaan sehingga mampu menjadi *problem solver* terhadap masalah-masalah yang kompleks dan rumit dalam kehidupan.



BAB 3

Dinamika Tajdid Muhammadiyah

Islamic Cleric among Indonesian 'Modernist' Muslims

MUSLIMS Scholars Muhammadiyah did play important and significant role in establishing and maintaining clerical authorities among the modernist in the Old Order and the New Order, especially in the urban area as well as national political landscape. Muhammadiyah had special “relationship” with the two Presidents of Indonesia, Soekarno, and Soeharto. Both of them openly declared that they were Muhammadiyah cadres.

In the New Order era, almost all the minister of religious affairs are from the modernist Muslims wing, such as Mukti Ali, Munawarir Sadzali, Tarmidzi Taher, and Malik Fadjar. The leader of MUI at the New Order era was also mostly from Muhammadiyah backgrounds, such as Hamka, E.Z. Muttaqin, and Hasan Basri. Muhammadiyah Bureaucrat also dominated in the Department of Religious Affairs (Depag).

How did Muhammadiyah breed their religious cleric at that time? In my humble opinions, two institutions of religious education in Yogyakarta played important roles.

The first is Madrasah Muallimim Muhammadiyah in Jalan Patangpuluhan Yogyakarta. This is the first boarding school initiated by the founder of Muhammadiyah, K.H. Ahmad Dahlan. The students in the school represented nationally, coming from a various region of the archipelago. After finishing the six-years study, they were sent to various areas to do dakwah, spreading Muhammadiyah's mission.

The second is PHIN (Pendidikan Hakim Islam Negeri – State Education for Islamic Judge) in Jl. C. Simanjutak Yogyakarta, near by Gadjah Mada University. Unlike Muallimin, PHIN is a public school, dedicated specifically to educate candidates of Islamic judges. Its students also came from various regions in Indonesia. In the middle and the end of New Order era, the alumni of the school dominated officers of Kantor Wilayah Departemen Agama and Pengadilan Agama. Although the PHIN is a public school, almost its teachers are Muhammadiyah activities. The way the teachers teach attract students to be like what the teachers said and did. The alumni of the school then are Muhammadiyah activists or if they are not, at least open-minded religious cleric that accept and support modernity.

In the early 1980s, the role of Muallimin and PHIN as breeding areas for modernist Muslims cleric reduces significantly. Muallimin changed their curricula just to follow the curricula of Madrasah Tsanawiyah and Madrasah Aliyah Negeri (Islamic Lower and Upper Secondary School administrated by the Department of Religious Affairs), and the duties of a student to do one-year pengabdian (community development) were erased.

The PHIN was then closed and replaced by Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Yogyakarta I.

Following the success of Muallimin cadres prior 1980s, a number of regional Muhammadiyah activists created Sekolah Kader (Cadre School) that mostly run in pesantren styles. The schools are called also as Pesantren Muhammadiyah, stressing on Quranic studies, Hadith, Arabic, Fiqh, plus the curricula of Madrasah Tsanawiyah and Madrasah Aliyah. Among the prominent and well know are Pesantren Darul Arqam Muhammadiyah in Garut, West Jawa; Pesantren Darul Arqam Muhamadiyah in Gombara, South Sulawesi; Pesantren Muhammadiyah in Paciran, Lamongan East Java; and many others.

In addition to Muhamadiyah pesantren for secondary students, there are also higher degree pesantren. These include Pondok Pesantren Hajjah Nurriyah Shabran in Solo that is under the auspice of Muhamadiyah University of Surakarta and Pesantren Ulama Tarjih Muhammadiyah, a higher degree Muhammadiyah pesantren dedicated to training students in Islamic Legal Law, in Yogyakarta.

Organizationally, the breeding, maintaining, and disseminating of Muhamadiyah clerics are under the duties of Majelis Tarjih dan Tajdid (Department of Tarjih and Reform) and Majelis Tabligh dan Dakwah Khusus (Department of Propagation and Special Mission). The Majelis Tarjih dan Tajdid focuses on Islamic law, fatwas, rituals, and developing Islamic thought, whereas Majelis Tabligh dan Dakwah Khusus focuses on Islamic Missionary including training, administrating and

supporting Muhammadiyah preachers who live in remote and hinterland areas.

It is worth to note here that most of the Majelis Tarjih dan Tajdid members at the Central Board Muhammadiyah (Pimpinan Pusat Muhammadiyah) are from the IAIN, Institute Agama Islam Negeri (now is UIN, Universitas Islam Negeri, State Islamic University) Sunan Kalijaga, Yogyakarta. They are either university professors or lecturers in Tafsir (Quranic exegesis), Hadits (Prophet Tradition), Fiqh & Ushul Fiqh (Islamic Jurisprudence), Falaq (Islamic Astronomy), Kalam (Islamic Theology) and Islamic Philosophy. Only a few of them were graduated from Middle Eastern Universities, and the majorities are graduated from the IAIN Sunan Kalijaga.

After the reformation era, where state control of religious life is lessening, new urban Muslim groups appear. The groups that were previously associated to the Muhammadiyah in term of ritual and cultural dimension have vividly come into different sight. They created new institutions and identities, as well as point out their own cleric as an authoritative one to deliver Islamic point of view. The Tarbiyyah movement previously spread in University campuses and now manifested in Partai Keadilan Sejahtera (PKS), and Hizbut Tahrir Indonesia is example of such group. Each of the group now has its own person or institution considered as their authoritative Islamic clerics. Some of them note as Majelis Syura, and some of them just call ustadz. Using multilevel structure, the Tarbiyyah activists also routinely have weekly meeting (liqa) lead by a Murabbi (literarily means educator). In

fact, the murabbi is the frontline of an Islamic cleric in the lowest level, whereas in the highest one is Majelis Syura.

Meanwhile, other Muslim organizations that are also associated with modernist groups such as Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, Persatuan Islam (Persis), and Al Irsyad, are seemed to be more confident to appear on their own. In the New Order Era, these organizations, as long as I concerned, tend to stand behind the Muhammadiyah in term of religious opinion. Some of DDII activist are also Muhammadiyah activist.

For most Indonesians Muslims, alumni of Middle Eastern Universities have a special place in term of religious knowledge but not in religious privileges and authorities. In Nahdlatul Ulama religious authorities are the privileges of kyais and in Muhammadiyah religious authorities is hold institutionally by the Majelis Tarjih dan Tajdid and Muhammadiyah figures known as Muslims intellectuals. Interestingly enough, most of the Muslim intellectuals in Muhammadiyah are graduated from Western Universities, such as Din Syamsuddin (UCLA), M. Amien Rais (Chicago), Syafi'i Maarif (Chicago). Out 13 figures of Central Board Muhammadiyah members, only 2 were graduated from Middle East Universities.

Not all kyais in NU are the alumni of the Middle East Universities as well as only a few members of Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah are alumni of Middle East Universities. It seems to me that the alumni of Middle East Universities have a special place and more religious authorities among the Tarbiyyah movements. The figures appear in various institutions such as schools, social

foundations, and magazine as dewan Syariah (Syariah Council).

In urban area and university campuses, the “magnet” of Muhammadiyah preachers tends to decrease. Pengajian or Qur’anic studies forum in mosques and voluntarily houses used to be led by Muhammadiyah preachers are now “replaced” by those who are unified in IKADI (Ikatan Dai Indonesia – Indonesian Islamic Preachers Union), which is known for having an alliance with PKS or at least the Tarbiyah connections. The competition of the two for gaining and maintaining jamaah sometimes lead to a tension and even psychological conflict.

The decrease of Muhammadiyah magnets in an urban area is in parallel with some critics noting Muhammadiyah are facing serious problem in breeding Ulama cadres. The notion of “kelangkaan ulama’ in Muhammadiyah is one of alerts frequently sounded by the Muhammadiyah activists. My experience as a Muhammadiyah activist would say that even Muhammadiyah is now exhausted in fulfilling its internal ‘ulama’. Answering to such a bemoan and critics, the Majelis Tabligh dan Dakwah Khusus released new program on Higher Education for Muhammadiyah Preachers (Program Pendidikan Tinggi Mubaligh Muhammadiyah) last June 2008, in Yogyakarta.

In sum, I would like to say that it would be a problematic to generalize the norm of Islamic Clerics among Indonesian Modernist Muslims. The ‘faces’ of modernist Muslims are changing just as other institutions where polarization is one of the characteristics. The clerical authority among reformist Muslim in Indonesia

is now, especially after reformation era, more multipolar and more plural than ever before.

Muhammadiyah, the Fatwa & Paradox of Modernity

“WHY does Muhammadiyah enthusiastically release fatwas (religious verdicts) lately?”

Ask a friend of mine in a milis responding the new fatwa of the Majelis Tarjih and Tajdid (MTT – Council of Legal Affair and Reform) on bank interest. The fatwa was one of Council National Meeting (Munas Tarjih) outcomes in Malang, East Java, 1-4 April 2010. Like previous Muhammadiyah fatwa on banning cigarette, the latest fatwa also stirred up pros and cons.

This brief posting will not address to the pro and con issues about the fatwa. It rather would like to see beyond the fatwa from theory of modernity noting the phenomena as both the paradox of Muhammadiyah and, in a broader scope, the paradox of modernity.

It should be said that the fatwa reflects strong evident of the existence of Muhammadiyah’s religious scholars (keulamaan) among its members. As we have known, no fatwa is released from vacuum of locus and tempus. Every fatwa was initiated by a number of questions from

Muslims to Islamic clerics about new case or phenomena to be clarified its religious legal status. The cleric than studied the case from various perspectives in order to have broaden perspective before released the fatwa.

In the sociology of religion studies, Muhammadiyah is so far known as modernist Muslims organization. Nevertheless, the fatwa reflects oppositely: Muhammadiyah members are not truly 'modern'. Religiously, they are neither independent nor progressive. Instead, they still rely on cleric's guidance, the trend that is opposite to modern society. Such strong influences of religious clerics among the member of modernist organization are paradox to Freud's claim saying the more modern a society the farther it away from religious principals.

In the West, modernism and secularism are sides of a coin, where religions are separated from secular lives. A number of secular theories even blatantly note that modernity is a symptom of the death of religious institutions. In Indonesia, on the contrary, modernity and religions live side-by-side, secular institutions next to the religious ones. Religious teachings are even frequently invited to "judge" profane acts. This is what I call the paradox of modernity where modernity as well as secularization do not means the demise of religions. Eisenstadt noted such a phenomena as "Multiple Modernity", (2002) where modernity manifests in various shapes around the world and religious trajectories are so vivid accompanying modern and secular life.

Muhammadiyah, Fikih Tembakau, & Kritik Negara

MUHAMMADIYAH baru saja mengeluarkan fatwa rokok haram, merevisi fatwa sebelumnya (2005) yang menyatakan rokok itu mubah tapi ditinggalkan lebih baik. Fatwa Muhammadiyah kali ini “setingkat lebih tinggi” dari fatwa MUI tentang rokok yang menyatakan rokok pada dasarnya makruh, namun haram untuk anak-anak dan wanita hamil.

Berbagai respons, pro dan kontra terhadap fatwa haram rokok Muhammadiyah terus bermunculan. Di antara yang kontra menyatakan keluarnya fatwa rokok haram itu menunjukkan para ulama Muhammadiyah tidak peka terhadap permasalahan kaum tani, dan hanya bisa memberi stempel halal dan haram. Betulkah demikian?

Setahu saya, fatwa rokok haram Muhammadiyah itu melalui kajian ineterdisipliner, kesehatan, fikih ushul fikih, tafsir hadits, dan juga sosial ekonomi. Salah satu rujukan bidang sosial ekonomi adalah hasil riset pusat demografi

FEUI terkait perekonomian petani tembakau. Hasilnya, petani tembakau selama ini sebenarnya rugi secara ekonomis dibandingkan bila yang bersangkutan menanam produk lain. Mereka juga sering menjadi korban “kenakalan” tengkulak tembakau dan cukong-cukong benih dan pupuk. Pada tahap ini, fatwa tersebut justru bagian dari sikap pro pada petani untuk mengentaskan mereka dari kubangan kapitalisasi tembakau yang hanya dinikmati oleh segelintir orang.

Bukankah di bagian lain fatwa tersebut juga dinyatakan Muhammadiyah akan membantu petani tembakau dalam proses transfer tanaman? Saya kira “hujatan” ulama kita atau Muhammadiyah tidak peka terhadap petani bukan tindakan yang bijak. Aktivisme MPM (Majelis Pemberdayaan Masyarakat) periode ini bisa jadi bukti langkah-langkah Muhammadiyah dalam mengadvokasi para petani.

Harus diakui, konsumen rokok terbesar di negeri ini adalah masyarakat miskin. Data SUSENAS 2006, yang juga dikutip oleh ketua Majelis Tarjih dalam Halaqah Fikih Pengendalian Tembakau di Yogyakarta berapa waktu yang lalu, menunjukkan pengeluaran keluarga miskin untuk rokok mencapai 11.9%, sedangkan keluarga kaya hanya 6,8%. Keluarga miskin inilah sejatinya korban dari kebijakan negara yang tidak tegas mengatur/membatasi peredaran tembakau. BLT yang tahun-tahun kemarin digelontorkan pemerintahan ke masyarakat miskin ujung-ujungnya banyak yang justru dipakai beli rokok.

Salah satu periset ekonomi rokok di keluarga miskin menemukan data bahwa rokok telah mengalahkan

kebutuhan gizi, biaya kesehatan dan pendidikan keluarga. Uang rokok ternyata 17 kali lebih besar dari pengeluaran untuk daging, 5 kali lebih besar dari pengeluaran untuk telur dan susu, 2 kali lebih besar dari ikan dan sayuran, 9 kali lebih besar dari pengeluaran untuk buah, 15 kali lebih besar dari biaya kesehatan, dan 9 kali lebih besar dari biaya pendidikan. Artinya harga satu bungkus rokok terkenal setara dengan setengah kilogram telur, 2 kg beras, 1 liter minyak goreng, setengah kotak susu dengan berat 200 gram, 1 porsi makan di warung padang, setengah ekor daging ayam, 1-2 ikan bandeng ukuran sedang (Abdillah Hasan, 2010). Kurang lebih harga satu bungkus rokok juga setara dengan setengah rim kertas HVS, 2 buku tulis, 5 buah pensil, 4 karet penghapus, dan begitu seterusnya.

Dibandingkan dengan negara-negara lain, harga rokok di Indonesia paling murah. Di Indonesia, dengan satu dolar AS kita sudah bisa mendapatkan satu bungkus rokok, beberapa merek bahkan dijual dengan harga lebih murah. Di negara-negara maju, harga satu bungkus rokok bisa 5 – 10 kali lipat di Indonesia. Dalam rangka mengendalikan peredaran tembakau/rokok ini, pemerintah diminta oleh banyak lalangan untuk menaikkan harga cukai rokok, tapi pemerintah tidak mau, takut pendapatan cukai akan menurun. Padahal dari berbagai kajian, justru pendapatan pemerintah meningkat tajam bila cukai itu dinaikkan. Kenapa pemerintah takut menaikkan cukai? Siapa yang menekan? Apakah bob-bos produsen rokok itu? Bukankah yang membayar cukai sejatinya bukan produsen rokok, tapi para konsumen rokok yang sebagian besar miskin itu?

Baru-baru ini, MK sedang menangani kasus gugatan iklan rokok. Penggugat meminta negara mengatur kembali iklan rokok yang selalam ini begitu gencar dan mudah ditemui di mana-mana sehingga membahayakan anak-anak. Tergugat dengan menghadirkan berbagai kalangan, di antaranya seniman, berargumen iklan rokok turut membantu proses kreativitas dalam bidang seni. Menurut produsen rokok, iklan rokok itu tidak untuk mencari konsumen baru tapi dalam rangka memelihara para perokok lama. Betulkah demikian? Bagi perokok, akibat sifat adiktif dari rokok tersebut, ada atau tidak ada iklan sama saja, mereka akan tetap mencari rokok itu. Iklan tersebut dengan demikian menjadi media yang efektif dan ampuh untuh menggoda para calon perokok.

Dalam sebuah ceramah, seorang dokter menjelaskan ayat “*Inna shalata tanha ‘ani al-fakhsa wa al-munkar*”. Kata *fakhsya* adalah segala perbuatan yang akan mendatangkan kerusakan pada diri sendiri, sedangkan *munkar* itu tindakan yang akan mendatangkan kerusakan pada diri sendiri dan orang lain. Bila merokok itu katanya hanya akan membahayakan diri sendiri si perokok, maka ia termasuk perbuatan *fakhsya*. Bila merokok itu ternyata menyebabkan kerusakan diri si perokok dan orang lain (perokok pasif), maka ia termasuk perilaku *munkar*.

Banyak orang masih berdebat soal kemanfaatan dan kemudaran merokok. Ada yang bilang industri rokok telah menghidupi banyak orang, menjadi sumber devisa, dan bla bla bla begitu seterusnya, termasuk di dalamnya menjadi lahan rezeki dokter jantung. Meski rokok telah menghidupi banyak orang, tapi ingat, ia juga

telah membunuh orang banyak. Apakah kemashlahatan rokok itu sepadan dengan kemudatannya? Ada baiknya kita ingat kembali salah satu kaidah ushul fikih yang menyatakan: *dar'u al-mafasidu muqaddamun 'ala jalbi al-mashalih*". Jadi, kalau ada kemanfaatan dan kemudaratannya, maka membentengi kemungkinan kemudaratannya itu lebih diutamakan dari pada mengambil kemaslahatannya.

Secara umum, merokok itu aktivitas profan sebagaimana makan dan minum yang tidak terkait dengan ritual khusus keagamaan. Lalu mengapa Muhammadiyah sebagai organisasi sosial keagamaan harus turun tangan mengeluarkan fatwa? Saya kira fatwa haram rokok Muhammadiyah itu bagian dari kritik komponen masyarakat madani yang gemas melihat negara tidak tegas dan ambigu dalam mengatur peredaran tembakau. Ketidakjelasan kebijakan yang selama ini turut melanggengkan keterpurukan keluarga miskin. Pada kontesks ini, fatwa rokok haram tersebut bagian dari ijtihad *Fikih Pengendalian Tembakau* yang dilakukan Muhammadiyah dalam rangka melindungi warganya. Bila negara masih saja gagal melindungi dan mensejahterakan warganya, bisa dimengerti bila instrumen-instrumen agama selalu dihadirkan di tengah kehidupan profan.

Muhammadiyah dan Sufisme

DI BEBERAPA kesempatan, professor saya selalu bilang sufisme tidak bakal mati. Meski puritanisme yang berkongsi dengan modernisme selalu berusaha memarginalkannya, ia selalu bisa hadir menerobos celah-celah kepenatan duniawi maupun ritual keagamaan yang terlalu formal dan “kering”.

Kelenturannya beradaptasi dengan berbagai kondisi dan daya tahannya melintasi sekat-sekat aliran, kelompok, kelas sosial bahkan juga zaman merupakan nilai lebih *mystical experience* dalam Islam itu.

Muhammadiyah yang selama ini identik dengan organisasi Muslim kaum modernis berulang kali dinilai sebagai salah satu yang anti, atau setidaknya kurang ramah dan tidak apresiatif terhadap Sufisme (Howell 2001, 2004, 2007, 2008). Tampaknya, penilaian ini berdasar pada: (1) citra modern Muhammadiyah, sementara kaum modern itu sendiri selalu melihat *mystical experience* bagian dari barrier yang menghambat kemajuan. Lebih kejam lagi, modernisme melekatkan mistisisme dengan keterbelakangan [*backwards*]. Penilaian Muhammadiyah sebagai gerakan yang memelopori rasionalisasi

pragmatik dalam Islam serta mengedepankan akal dan intelek sebagaimana diungkap Geertz (1960) dan Peacock (1978) telah menempatkan Muhammadiyah itu *by definition* anti *tasawuf* yang dianggap ekspresi tradisionalisme; (2) karakter puritan Muhammadiyah yang anti TBC (Takhayul, Bid'ah dan Churafat) serta pendapat sebagian ulama yang memandang tasawuf adalah ekspresi keberagamaan yang kurang autentik dalam Islam sebab rujukannya sulit ditemukan dalam al-Qur'an dan as-Sunnah secara langsung; dan (3) tidak satupun "organisasi" kaum Sufi atau *Tarikat* yang bernaung di bawah Muhammadiyah. Hal ini berbeda dengan, misalnya, Nahdlatul Ulama yang secara organisatoris "memayungi" kelompok-kelompok tarikat yang dinilai *muktabar* (diakui keabsahannya).

Selain tiga alasan tersebut, para peneliti gerakan modern dalam Islam juga mengalami kesulitan menemukan istilah tasawuf maupun tarikat dalam berbagai dokumen resmi Muhammadiyah. Pertanyaannya kemudian, mengapa Muhammadiyah menghindari kata-kata tasawuf atau tarikat? Dugaan saya, karena Muhammadiyah itu terlanjur mendapat cap modernis, pembaharu, juga pemurni, maka ia atau para pimpinannya merasa canggung untuk mengakomodasi tasawuf, bahkan sebagai istilah sekalipun, yang autentitasnya masih dipertanyakan. Tengok misalnya tokoh kharismatik Muhammadiyah, Buya Hamka, yang menulis buku *Tasawuf Modern*. Kata "modern" perlu ditambahkan di belakang tasawuf agar nilai-nilai *bathini* dan *'irfani*' penyeimbang logika itu bisa diterima oleh masyarakat yang modern. Selain itu,

sebagaimana ditegaskan dalam pengantar buku tersebut, Hamka berusaha mengembalikan tasawuf pada maknanya yang asli: “membersihkan jiwa, mendidik, dan mempertinggi derajat budi; menekankan [menyingkirkan] segala kelobaan dan kerakusan memerangi syahwat yang berlebih dari keperluan untuk kesentosaan diri” (1988: 5).

Bila tasawuf itu dimaknai dimensi batin ekspresi keberagamaan seorang Muslim, maka kata atau ungkapan yang ekuivalen dengan tasawuf yang sering muncul dalam dokumen dan forum-forum Muhammadiyah adalah “ihsan” (dalam Kepribadian Muhammadiyah), “spiritual” (dalam Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah butir 2), serta “spiritualitas” (dalam Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam).

Muhammadiyah lebih memilih kata ihsan, sebab kata itulah yang secara eksplisit bisa dijumpai di salah satu hadits Nabi Saw yang mengupas Iman, Islam, dan Ihsan. Ihsan dalam hadist tersebut berarti *An-ta’budullaha kaannaka tarahu, fain-lam tarahufa-innahuyaraka* [engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, jikapun engkau tidak melihatnya, maka sesungguhnya Dia melihatmu]. Konsep ihsan inilah yang lebih banyak dielaborasi oleh tokoh-tokoh Muhammadiyah. Ungkapan *Ihsan kepada kemanusiaan* dalam Kepribadian Muhammadiyah yang diparalelkan dengan ibadah kepada Allah menunjukkan pentingnya menjaga keseimbangan *hablu minallah* dengan *hablu minannaas*. Dalam konteks “bertasawuf”, ajaran zuhud, qanaah, sabar, tawakal dalam Muhammadiyah tidak bersifat pasif dan asketis yang hanya memuaskan dahaga

spiritual individual namun harus juga berdimensi sosial. Sedangkan istilah spiritual digunakan dalam MKCH menegaskan bahwa Islam itu “menjamin kesejahteraan hidup materiil dan spiritual, duniawi dan ukhrawi”.

Pasca Mukhtamar Muhammadiyah ke-43 di Aceh tahun 1995, Muhammadiyah mulai mengintroduksi program “*spiritualisasi syariah*” (Mul Khan 2003). Majelis Tarjih juga mengenalkan pendekatan ‘*irfani*’ sebagai salah satu metodologi pengembangan pemikiran, melengkapi 2 pendekatan yang sudah lazim: *bayani* (*deductive*, berdasar eksplanasi teks wahyu) dan *burhani* (induktif, berdasar bukti-bukti empiris dan rasio). Pendekatan ‘*irfani*’ adalah “pemahaman yang bertumpu pada instrumen pengalaman batin, *dzawq*, *qalb*, *wijdan*, *bashrah* dan intuisi”. Dalam tradisi Syiah, ‘*irfani*’ itu jalan Sufi.

Jauh sebelum rumusan-rumusan organisasi di atas disusun, Kiai Dahlan telah menggunakan istilah-istilah berkonotasi sufistik seperti “hati suci”, “Islam Sejati”, “akal suci” dan “Qur’an Suci” dalam pidatonya pada kongres Islam tahun 1921 di Cirebon dan Kongres Muhammadiyah bulan Februari 1922. Ungkapan-ungkapan yang “bernuansa bathiniyah” di atas dalam penilaian Munir Mul Khan (2003) merupakan “gagasan sufistik” pendiri Muhammadiyah itu.

Dalam keseharian, warga Muhammadiyah ternyata tidak alergi terhadap dimensi ekperimental dalam Islam ini. Riset lapangan Nakamura di Kotagede awal tahun 1970an menemukan unsur-unsur Sufi di kalangan aktivis dan pimpinan Muhammadiyah setempat seperti praktik *dzikir* dan *wirid*, tuntunan pentingnya

mengendalikan *hawa nafsu* dan mengedepankan *nafsu muthmainah*, serta usaha membentuk pribadi yang *ikhlas* dan ber-*akhlak terpuji* (Nakamura, 1980). Saat ini pun banyak warga Muhammadiyah yang merindukan hal-hal yang bernuansa *inner experience*. Hal ini bisa dibaca dari tingginya permintaan baik secara personal maupun atas nama Amal Usaha Muhammadiyah terhadap training-training yang mengeksplorasi pengalaman spiritual (ESQ, Pelatihan Shalat Khusuk, dan lain-lain).

Ketika pasar spiritualitas Indonesia baru naik daun dan muncul dalam berbagai penerbitan, musik, forum-forum neo-Sufisme dan majelis-majelis zikir, Muhammadiyah juga tidak sepenuhnya absen. Salah satu tokoh zikir akbar yang sering tampil di TV bahkan secara ‘geneologis’ berasal dari keluarga dan pernah sekolah di sekolah Muhammadiyah. Ketua umum PP Muhammadiyah sempat beberapa kali mengikuti zikir akbar, meski belakangan muncul ‘protes’ dari pihak-pihak yang sangat puritan. Namun perlu dicatat, generasi-generasi post-puritan yang tidak kaku dan akrab dengan wacana-wacana post modernisme dan post-tradisionalisme mulai bermunculan dalam Muhammadiyah. Generasi post-puritanisme ini cenderung tidak canggung bergumul dengan dimensi esoteris dalam Islam.

Lantas, benarkah Muhammadiyah anti Sufisme? Bisa ya bisa tidak. Saya cenderung mengatakan Muhammadiyah tidak anti Tasawuf/Sufisme tapi menolak tarikat. Tasawuf tidak sama dengan tarikat. Tasawuf adalah “isi-nya” sedangkan tarikat itu “wadahnya”; tasawuf itu kualitas yang ingin dicapai sementara tarikat (*thariqah*) itu jalan

untuk mencapainya. Lalu, apa hubungannya antara wadah dengan isi, atau kualitas dengan jalan? Sebagian kalangan berpendapat keduanya menyatu dan tidak bisa dipisahkan, karena itu untuk menjadi sufi harus melalui tarikat. Yang lain berargumen tarikat bukan satu-satunya jalan meraih kualitas sufistik. Lagi pula organisasi tarikat itu sendiri muncul jauh setelah Rasulullah wafat.

Sampai sini, klaim yang menyebut Muhammadiyah itu “kering” dan anti atau bahkan memusuhi Sufisme perlu ditinjau ulang. Hanya karena tidak aktif mempopulerkan istilah tasawuf dan tidak memberi ruang tarikat bukan berarti organisasi yang sudah satu abad usianya itu menolak dimensi esoteris dalam Islam itu. Muhammadiyah, saya kira, hanya ingin ke-ber-Islaman warganya berlangsung secara imbang.

Menanti Tajdid Spiritual

DI BEBERAPA kegiatan resmi organisasi dan forum-forum pengajian sering muncul pertanyaan peserta tentang sikap Muhammadiyah terhadap tasawuf. Dalam sebuah pelatihan kader se-Sumatera beberapa waktu yang lalu, pertanyaan ini menyeruak ketika narasumber menyampaikan materi “Paham Agama dalam Muhammadiyah, Dinamika Gerakan Pembaharuan dan Pemikiran dalam Islam, serta Perbedaan Identitas Muhammadiyah dengan Gerakan-Gerakan Islam lainnya.”

Beberapa penanya tidak sekedar mencari penjelasan sikap resmi organisasi terhadap Sufism beserta segala apseknnya namun juga menekankan bahwa dimensi esoteris itu diperlukan dalam beragama agar tidak terjebak pada formalisasi ritual. Dalam bahasa studi agama, *having religion* saja tidak cukup, perlu ditingkatkan menjadi *being religious* agar tidak terjebak pada dataran simbolik.

Terhadap pertanyaan warga Muhammadiyah tentang tasawuf, jawaban narasumber ternyata tidak tegas mengatakan bahwa Muhammadiyah itu anti tasawuf atau menyebut sufisme itu haram. Narasumber “Paham Agama dalam Muhammadiyah” bahkan mengatakan bahwa

Muhammadiyah tidak bisa menyalahkan tasawuf begitu saja. Menurutnya, Muhammadiyah juga mengambil tasawuf dalam bentuknya yang lain. Mengingat inti dan tujuan tasawuf adalah akhlak al-karimah, maka Muhammadiyah lebih mengelaborasinya ke akhlak karimah tersebut, bukan pada *thariqah* (tarikat) yang eksistensinya sendiri sangat variatif. Bukankah sebagian tarikat dinilai *muktabarah* (valid, *authentic*, diterima eksistensinya sebab tidak bertentangan dengan syariah) dan sebagian yang lain dikategorikan *ghairu muktabar* (dinilai menyimbang dan tidak sejalan dengan prinsip-prinsip syari'ah)?

Terhadap pertanyaan peserta bahwa Muhammadiyah cenderung anti tasawuf, narasumber “Dinamika Gerakan Pembaharuan dan Pemikiran dalam Islam” mengaku bahwa ia bisa memahami bila selama ini Muhammadiyah itu terkesan alergi terhadap tasawuf, sebab ormas yang berdiri sejak 1912 itu selama ini lebih menekankan aspek ritual-ibadah. “Namun demikian,” lanjut narasumber tersebut, “kita tidak bisa begitu saja menyalahkan orang yang mengamalkan tasawuf. Bila sebagian besar orang Muhammadiyah merasa cukup dan ‘puas’ mendekatkan diri kepada Allah melalui pintu ibadah, para pelaku tasawuf menganggap masih kurang. Karena itu mereka mengelaborasi ‘jalan lain’ yang lebih mengolah aspek rasa melalui tasawuf.” Olah rasa dalam beribadah semacam ini pada dasarnya sejalan dengan konsep ihsan.

Penyebutan tasawuf yang ekuivalen dengan ihsan juga pernah diungkap oleh *Allahuyarham* K.H.

Ahmad Azhar Basyir, M.A (mantan Ketua Umum PP Muhammadiyah). Ketika Pak Haedar Nashir masih di Badan Pendidikan Kader pernah menanyakan pada pak Azhar, "bila Muhammadiyah itu menolak tasawuf, lalu alternatifnya apa?" Pak Azhar menjawab, bila merujuk pada hadits shahih tentang *ma huwa al-Islam, ma huwa al-Iman, wa ma huwa al-Ihsan*, maka tasawuf itu adalah ihsan. Dalam hadits tersebut disebutkan ihsan adalah "*ka-annaka taraahu fainlam taraahu fainnahu yaraaka*" (engkau merasa melihat Tuhan, bila pun tidak melihat-Nya, yakinlah bahwa Allah melihat engkau).

Muhammadiyah selama ini telah berhasil melembagakan Islam dalam konteks ibadah mahdhah melalui tuntutan ibadah sesuai Rasulullah dalam Himpunan Putusan Tarjih (HPT) dan tuntunan bermuamalah sesuai dengan Qur'an dan Sunnah dalam Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah (PHIWM) lalu diimplementasikan dalam Amal Usaha bidang pendidikan, kesehatan, sosial dan ekonomi. Muhammadiyah juga berhasil mengelaborasi prinsip-prinsip Iman dalam produk Paham Agama dalam Muhammadiyah, Khittah Perjuangan, Muqaddimah Anggaran Dasar, Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup, Kepribadian Muhammadiyah, dan lain-lain. Pertanyaannya kemudian, mengapa aspek Ihsan cenderung terabaikan proses pelebagaan dan implementasinya? Mana tafsir gerakan Muhammadiyah terhadap prinsip Ihsan ini? Ketimpangan inilah yang menyebabkan Muhammadiyah selalu dinilai kering dan miskin spiritualitas? Inilah yang mendorong warga

Muhammadiyah di berbagai lapisan selalu menanyakan pada pimpinan di atasnya tentang tasawuf dalam Muhammadiyah?

Memang secara personal sejumlah tokoh dan anak muda Muhammadiyah telah aktif mengkaji Sufisme dan spiritualitas, seperti Buya Hamka, Simuh, Abdul Munir Mulkan, M. Damami, dan Najib Burhani; namun Muhammadiyah secara organisatoris relatif diam. Diamnya organisasi pembaharu ini dalam mengelaborasi tasawuf bertolak belakang dengan predikat gerakan tajdid yang selama ini disandang. Dalam bidang muamalah, Muhammadiyah telah tampil sebagai teladan gerakan. Kritik pada dikotomi pendidikan diikuti dengan pendirian sekolah-sekolah yang memberikan pelajaran agama dan pengetahuan umum sekaligus, kritik pada ketidakberdayaan umat dalam bidang kesehatan dan kesejahteraan diikuti dengan pendirian PKO dan panti-panti asuhan. Lalu mengapa kritik terhadap praktik spiritualitas yang berbau TBC (Tahayul-Bid'ah-Churafat) tidak diikuti dengan penyediaan saluran alternatif yang bernuansa olah spiritual namun secara syariah diterima?

Menurut hemat saya, keengganan Muhammadiyah menyediakan *guidance* dan saluran tasawuf bagi warganya di tengah pasar spiritualitas modern yang terus menguat akhir-akhir ini sama dengan membiarkan warganya untuk "memulung" praktik olah batin dan rasa dari pasar global spiritualitas yang keotentikannya masih samar-samar. Coba tanya di sekitar anda, berapa banyak warga Muhammadiyah yang gandrung dengan lagu-lagu religius karya Hadad Alwi dan Opick, aktif mengikuti zikir

masal, zikir penyembuhan, wisata religius, Yoga, Reiki, ESQ training, Pelatihan Shalat Khusuk, dan kegiatan olah spiritual sejenis baik dengan alasan mencari ketenangan, rezeki lancar, maupun kesehatan?

Ketidakpedulian Muhammadiyah pada isu-isu spiritualitas secara serius ini juga mengokohkan watak puritanismenya. Padahal, sebagaimana sejarah yang terjadi di berbagai gerakan keagamaan, kelompok puritan cenderung gagal menjadi mainstream. Akankah Muhammadiyah terus mengabaikan hasrat warganya terhadap dimensi spiritual ini? Wallahu a'lam.

Pawai Budaya Muhammadiyah

MINGGU lalu, tepatnya 20 Mei 2010, SD tempat anak saya belajar menyelenggarakan Pawai Budaya dalam rangka menyambut 4 momen sekaligus: hari pendidikan nasional, hari kebangkitan nasional, Milad SD Muhammadiyah Bodon yang ke-96, serta menyongsong Mukhtamar 1 Abad Muhammadiyah ke-46 di Yogyakarta awal Juli yang akan datang.

Selain pawai andong, kegiatan itu juga dimeriahkan dengan lomba peragaan busana Nusantara serta pemilihan Dimas dan Diajeng antar kelas. Tidak kurang 120 andong dihias dengan berbagai atribut, disesaki oleh anak-anak SD yang mengenakan pakaian adat Jawa, Riau, Banjar, Bali, Minang, Palembang, dan lain-lain. Replika Candi Prambanan dan Tugu Jogja juga ikut diarak.

Anak saya ditunjuk menjadi Dimas mewakili kelasnya. Ia mengenakan pakaian merah adat Minang. Dipilihnya adat Minang ini berdasar alasan praktis saja. Semula akan mengenakan adat Jawa, namun menjelang H-1 pakaian yang ukurannya pas buat anak saya tidak ketemu. Satu-satu yang yang cukup ya adat Minang itu.

Selama ini, even-even budaya dalam rangka menyambut peringatan hari-hari besar nasional sudah biasa. Namun Pawai Budaya SDM Bodon ini menjadi luar biasa sebab diselenggarakan juga dalam rangka milad SD Muhammadiyah itu sendiri serta menyongsong Muktamar Muhammadiyah. Bukankah selama ini Muhammadiyah sering diopiniikan miskin budaya dan cenderung tidak apresiatif terhadap khazanah budaya lokal dan Nusantara?

Geliat apresiasi budaya di kalangan Muhammadiyah ini cukup menarik, sebab ia hadir di tengah menguatnya arus puritan di dalamnya. Apakah ini menandakan respons dari “dakwah kultural” yang hampir mati suri itu? Atau, ini menunjukkan lanjutan dari kontestasi antara “puritanisme” dan “kulturalisme” menjelang Muktamar?

Kontekstualisasi 7 Falsafah Ajaran KH Ahmad Dahlan

FALSAFAH ajaran KH Ahmad Dahlan (KHAD) ditulis oleh KRH Hadjid, salah satu murid dan sahabat beliau, hasil berguru dan berkawan selama 6 tahun mendampingi KHAD, sejak sepulang dari Pondok Pesantren Termas tahun 1916 hingga KHAD wafat tahun 1923. Tujuh ajaran tersebut membahas “filsafat manusia” mulai dari nasib, watak, kebiasaan, kecenderungan, dan hal-hal yang perlu dilakukan manusia baik dari aspek epistemologi, ontologi, maupun aksiologi dalam mencari dan mensikapi kebenaran.

Yang menarik, rumusan ketujuh falsafah ajaran tersebut menggunakan bahasa non-agama, tanpa kutipan ayat maupun dalil keagamaan dan lebih mengeksplorasi logika akal pikiran. Kutipan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits Nabi baru muncul dalam penjelasan sebagaimana dapat dilihat dalam buku *Pelajaran KHA Dahlan, 7 Falsafah Ajaran dan 17 Kelompok ayat Al-Qur'an*. Dalam buku tersebut KRH Hadjid mensyarah falsafah pertama hingga kelima, sedangkan rumusan keenam dan ketujuh tanpa penjelasan.

Mengapa KHAD menggunakan bahasa dan logika umum dalam rumusan falsafah ajaran tersebut? Siapa target audiens dari falsafah ajaran tersebut? Bagaimana memaknai tujuh falsafah ajaran tersebut dalam konteks kekinian?

Tujuh falsafah ajaran KHAD dapat dikelompokkan menjadi empat tema: yang pertama, adalah tentang nasib dan masa depan manusia; kedua, tentang karakter dan tabiat manusia dalam menerima kebenaran; ketiga, tentang bagaimana manusia semestinya menggunakan potensi akal-pikirannya dalam rangka menemukan kebenaran, mempertahankannya serta kecenderungan manusia yang tidak maksimal dalam mempertahankan kebenaran tersebut; dan keempat, tentang pentingnya keseimbangan ilmu dan amal serta cara-cara mempelajari dan mengamalkannya.

Tema tentang nasib dan masa depan manusia dapat ditemukan dalam rumusan falsafah pertama yang berbunyi: “Kita, manusia ini, hidup di dunia hanya sekali untuk bertaruh: sesudah mati, akan mendapat kebahagiaan atau kesengsaraan?” Ajaran ini menegaskan bahwa kehidupan di dunia yang sementara ini ibarat sedang beradu nasib yang akan menentukan kehidupan setelah mati. Rumusan ajaran pertama ini menggunakan kalimat tanya. Dalam filsafat agama, pertanyaan-pertanyaan tentang kehidupan masa depan dan setelah mati masuk dalam tema eskatologis.

Menarik juga untuk mencermati penggunaan frasa “akan mendapat kebahagiaan atau kesengsaraan” tentang nasib manusia setelah mati, dan bukan surga atau neraka.

Pilihan istilah ini menunjukkan bahwa KHAD sedang menyampaikan pesan tersebut kepada masyarakat umum. KHAD sedang berpesan kepada manusia apapun agamanya, bahkan kepada mereka yang tidak beragama, untuk berpikir tentang nasib masa depan manusia setelah mati.

Frase “hidup di dunia hanya sekali untuk bertaruh” mengisyaratkan manusia perlu mengisi secara tepat dan benar kehidupannya yang hanya sekali ini agar taruhannya menang, dan tidak rugi dan merugikan orang lain. Kemenangan tersebut akan diraih jika manusia mengisinya dengan kegiatan-kegiatan yang positif dan produktif.

Jika ditarik pada spektrum yang lebih luas, kebahagiaan atau kesengsaraan setelah mati tidak hanya menimpa orang yang bersangkutan, namun dapat juga pada orang lain, karib kerabat, famili dan sanak saudara dari orang yang ditinggal mati tersebut akan mewarisi kebahagiaan, kesejahteraan, kedamaian buah dari amal baik orang tersebut atau justru sebaliknya akan menanggung aib, malu, sengsara akibat ulah negatif dari yang meninggal.

Tema tentang karakter dan sifat manusia terdapat pada falsafah ajaran kedua, yaitu “Kebanyakan di antara manusia berwatak angkuh dan takabur, mereka mengambil keputusan sendiri-sendiri;” dan ajaran ketiga “Manusia itu, kalau mengerjakan sesuatu apapun, sekali, dua kali, berulang kali, maka kemudian akan menjadi biasa. Kalau sudah menjadi kesenangan yang dicintai, maka kebiasaan yang dicintai itu sukar untuk diubah.

Sudah menjadi tabiat, bahwa kebanyakan manusia membela adat kebiasaan yang telah diterima, baik itu dari sudut keyakinan atau iktikad, perasaan kehendak maupun amal perbuatan. Kalau ada yang akan merubah, mereka akan sanggup membela dengan mengorbankan jiwa raga. Demikian itu karena anggapannya bahwa apa yang dimiliki adalah benar.”

Falsafah ajaran kedua dan ketiga di atas merupakan ontologi tentang sifat manusia yang angkuh, sombong, menyenangi kebiasaan dan sulit menerima perubahan sebab yang sudah menjadi adat kebiasaan dianggap kebenaran dan siap membelanya walau dengan pengorbanan nyawa. Menurut Imam Ghazali, ada empat tipe manusia terkait pengetahuan akan kebenaran. Pertama, orang yang tahu bahwa dirinya tahu; kedua, orang yang tidak tahu bahwa dirinya tahu; ketiga, orang yang tahu bahwa dirinya tidak tahu; dan keempat, orang yang tidak tahu bahwa dirinya tidak tahu.

Model manusia keempat inilah yang masuk kategori orang yang sombong, angkuh, hanya berpegang pada kebiasaan dan sulit menerima ajaran kebenaran yang baru. Mereka tidak tahu bahwa sesungguhnya mereka tidak tahu karena selalu berbalut pada kebiasaan dan sulit menerima kebenaran baru.

Dalam konteks pembelajaran sepanjang hayat, seiring ilmu pengetahuan itu selalu tumbuh dan berkembang, maka kemunculan “kebenaran” baru, teori baru, maupun teknologi baru memerlukan sikap yang luwes agar tidak kaku dan kolot hanya berpegang pada kebiasaan lama. Untuk itu diperlukan proses *learn-*

unlearn-relearn (terus belajar terhadap pengetahuan baru, menanggalkan pelajaran yang sudah tidak relevan, dan belajar kembali terhadap pengetahuan yang lebih baru dan lebih benar). Proses semacam ini diperlukan agar kita menjadi manusia yang siap menghadapi perubahan zaman dengan berprinsip *al-muhafadhatu 'ala qadimi ash-shalih, wa al-akhdzu bi jadid al-ashlah* (memelihara yang baik-baik dari warisan/tradisi lama, dan mengambil yang lebih baik dari yang baru).

Tema tentang bagaimana manusia semestinya memanfaatkan potensi akal pikiran untuk mencari kebenaran dan bagaimana mempertahankan kebenaran tersebut terdapat pada falsafah ajaran keempat dan kelima. Falsafat keempat berbunyi “Manusia perlu digolongkan menjadi satu dalam kebenaran, harus bersama-sama menggunakan akal pikirannya untuk memikirkan, bagaimana sebenarnya hakikat dan tujuan manusia hidup di dunia harus mengerjakan apa? Dan mencari apa? Dan apa yang dituju? Manusia harus mempergunakan pikirannya untuk mengoreksi soal iktikad dan kepercayaannya, tujuan hidup dan tingkah lakunya, mencari kebenaran sejati. Karena kalau hidup di dunia hanya sekali ini sampai sesat, akibatnya akan celaka dan sengsara selama-lamanya.”

Falsafah keempat ini menegaskan pentingnya menggunakan akal dan pikiran untuk mencari kebenaran, menjawab hakikat, makna dan tujuan hidup. Akal dan pikiran juga digunakan untuk mengoreksi terhadap keyakinan-keyakinan lama yang hanya berdasar kebiasaan, visi dan orientasi hidup yang belum

tepat, hingga tindakan yang masih berada di luar jalur kebenaran sejati.

Rumusan ajaran keempat ini merupakan aspek epistemologi KHAD yang menggambarkan sisi rasionalnya dengan memberikan porsi besar potensi akal untuk mencapai kebenaran. Pentingnya memanfaatkan potensi akal agar manusia selalu kritis ini sangat kontekstual dengan tren meningkatnya cara beragama yang tekstual-rigid-konservatif serta sangat relewan dengan era *post truth* yang menggeser kriteria kebenaran dari basis kepakaran ke popularitas instan.

Kebenaran yang didapat melalui pertimbangan akal dan pikiran ini tidak cukup hanya diketahui secara kognitif. Kebenaran tersebut harus dipegang teguh dan diamalkan. Namun sayangnya, tidak semua orang bersedia meyakini dan mengamalkan kebenaran tersebut dikarenakan khawatir dianggap tidak lazim dan berbeda dari kebiasaan umum.

Hal ini tergambar dalam rumusan falsafah ajaran kelima yang berbunyi “Setelah manusia mendengarkan pelajaran-pelajaran fatwa yang bermacam-macam, membaca beberapa tumpuk buku. Sekarang, kebiasaan manusia tidak berani memegang teguh pendirian dan perbuatan yang benar karena khawatir kalau menetapi kebenaran, akan terpisah dari apa-apa yang sudah menjadi kesayangannya, khawatir akan terpisah dengan teman-temannya. Pendek kata, banyak kekhawatiran dan akhirnya tidak berani mengerjakan barang yang benar, kemudian hidupnya seperti makhluk yang tak berakal, hidup asal hidup, tidak menempati kebenaran.”

Falsafah kelima ini salah satu aspek aksiologi yang menegaskan pentingnya tetap konsisten dalam meyakini dan membela kebenaran dengan *qull lil-haqqa walau kana murrān* (katakanlah kebenaran meskipun pahit akibatnya) serta maju tak gentar membela yang benar.

Saat ini, mempertahankan kebenaran baik lisan, tulisan, maupun tindakan, di tengah gelombang hoax dan pendengung-bayaran tentu tidak mudah. Diperlukan energi dan stamina yang kuat. Salah satu doa yang diajarkan oleh nabi adalah *Allahumma arinal-haqqa haqqan warzuqnat-tiba'ah, wa arinal-batila batilan warzuqnaj-tinabah* (Ya Allah tunjukkanlah kebenaran itu tetap benar dan berilah kami kekuatan untuk mengikuti kebenaran tersebut; dan tunjukkanlah kebatilan itu tetap batil, dan berilah kami kekuatan untuk menjauhi kebatilan tersebut).

Aspek aksiologi lebih lanjut dijelaskan KHAD bahwa kebenaran memerlukan modal, biaya, dan bahkan pengorbanan dalam implementasi dan penyebarannya. Namun tidak semua orang siap berkorban atas nama kebenaran, bahkan para pemimpin sekalipun. Falsafah ajaran keenam dengan tegas menyatakan: “Kebanyakan pemimpin-pemimpin rakyat, belum berani mengorbankan harta benda dan jiwanya untuk berusaha tergolongnya umat manusia dalam kebenaran. Malah pemimpin-pemimpin itu biasanya hanya memperlakukan, memperlalat manusia yang bodoh-bodoh dan lemah.”

Berorganisasi, berbangsa, dan bernegara pada hakikatnya usaha bersama-sama secara terorganisir menuju kebenaran cita-cita luhur *baladun thoyyibatun wa rabbun ghafur*. Sangat ironis jika di antara pemimpin umat,

organisasi, lembaga, pemerintah daerah hingga negara adalah mereka-mereka yang tidak siap mengorbankan harta dan jiwanya. Tidak sedikit pemimpin yang masih bekerja *aji mumpung*, memanfaatkan posisinya untuk memupuk kekayaan pribadi dan golongan serta memperlalat masyarakat yang dipimpinya.

Tema keempat atau terakhir dari tujuh falsafah ajaran KHAD adalah pentingnya keseimbangan ilmu dan amal serta implementasinya secara bertahap, tertuang dalam rumusan falsafah ketujuh “Pelajaran terbagi atas dua bagian: belajar ilmu, pengetahuan atau teori dan belajar amal, mengerjakan atau mempraktekkan. Semua pelajaran harus dengan cara sedikit demi sedikit, setingkat demi setingkat. Demikian juga dalam belajar amal, harus bertingkat. Kalau setingkat saja belum dapat mengerjakan, tidak perlu ditambah.”

Falsafah ketujuh ini seolah menjadi jawaban dari problem ketidakjelasan nasib manusia, karakter manusia yang angkuh dan sombong dalam menerima kebenaran, serta kekhawatiran dan ketidakberanian dalam berkorban menegakkan kebenaran. Resepnya adalah ilmu dan amal; berilmu amaliyah dan beramal ilmiah. Ilmu pengetahuan dicari, dipelajari, dikembangkan dan diamalkan secara bertahap. Itulah mengapa KHAD dikenal sebagai pribadi *faith in action*, bukan sekedar *man of theory* yang hanya pandai membangun gagasan.

Kalimat “semua pelajaran harus dengan cara sedikit demi sedikit, setingkat demi setingkat. Demikian juga dalam belajar amal, harus bertingkat” dapat kita maknai pentingnya membangun sistem yang baik, perencanaan

yang matang, menyusun skala prioritas dan peta jalan yang berkesinambungan dalam belajar dan beramal. Amal Usaha Muhammadiyah dalam bidang pendidikan, kesehatan dan sosial yang saat ini berkembang di berbagai wilayah nusantara bahkan hingga mancanegara adalah buah proses panjang sinergi ilmu dan amal secara bertahap, sabar dan konsisten.

Sumber Tulisan:

Majalah *Suara Muhammadiyah* Edisi Nomor 6 Tahun
2021



BAB 4

Internalisasi Spirit dan Refleksi Beragama

Ikhlas Profesional

PADA dataran praksis, ikhlas tidak lain aktivitas supra-profesional atau profesional profetik. Bila ikhlas itu dimaknai bekerja semata-mata karena Allah dan dalam rangka memperoleh ridha-Nya, mestinya ia dilakukan dengan sungguh-sungguh melebihi kesungguhannya untuk aktivitas yang lain seperti mencari uang, pangkat, dan kedudukan.

Gagasan profesionalisasi gerakan Islam mengindikasikan selama ini aktivitas dakwah belum dikelola dengan benar, sekadar kegiatan sambilan di tengah kesibukan bekerja di sektor formal. Kesannya, ikhlas adalah aktivitas tidak berbayar dan gratisan, sementara profesional itu bergaji tinggi dan berorientasi finansial. Karena gratisan, sesuatu yang ikhlas biasanya dikerjakan sambil lalu, asal-asalan, dengan waktu dan tenaga turahan. Tentu saja ini bertolak belakang dengan profesional yang direncanakan secara matang dan dilaksanakan dengan penuh kesungguhan. Tidak bisakah memadukan keduanya; ikhlas yang profesional atau profesional tapi ikhlas?

Dalam konteks menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran, dakwah adalah kewajiban. Karena esensi dakwah itu menyampaikan ayat-ayat Allah (*ballighu ‘anni walau ayah*) dalam rangka pencerahan spiritual dan intelektual, maka menerima upah dari aktivitas ini dianggap tidak elok. Haram hukumnya menjual ayat-ayat Allah, demikian alasan yang sering digunakan. Menurut pendukung argumen ini, aktivitas dakwah harus dilakukan secara ikhlas.

Masalahnya, sering dipahami ikhlas itu aktivitas sampingan di sela-sela kegiatan utama. Kata ikhlas biasanya dijadikan alasan untuk melakukan amanah sekenanya dan sembarangan. Atas nama ikhlas, seorang aktivis kadang merasa tidak berdosa saat absen dalam rapat organisasi tanpa alasan. Dengan dalih yang penting ikhlas, banyak orang bersedekah sekecil-kecilnya: “lebih baik sedikit tapi ikhlas daripada banyak tapi riya,” katanya. Tidak jarang keikhlasan dijadikan pembenar untuk lebih mementingkan aktivitas hedonis daripada dakwah itu sendiri.

Bila semacam ini yang selama ini terjadi, wajar kalau aktivitas dakwah terkesan tanpa konsep, arah dan target yang jelas. Program yang muncul selalu reaktif, bukannya pro aktif. Alih-alih menjadi *trendsetter* perubahan, dakwah, dan pencerahan spiritual hanya tambal sulam dari arus besar perubahan sosial.

Memberi Tak Harap Kembali, Makna Ikhlas

Mengelola organisasi dakwah tentu bagian dari ibadah. Agar dimensi ibadah tidak menguap,

pengelolaannya mesti mengacu pada prinsip-prinsip ibadah.

Secara *fiqhiyah* suatu perbuatan dikatakan ibadah bila:

1. Dilakukan dengan niat yang benar, semata-mata karena Allah;
2. Berdasar tuntunan yang jelas [dalilnya kuat berdasar Qur'an + sunnah shahihah & maqbulah]
3. Dikerjakan secara sungguh-sungguh [sesuai syarat dan rukun, tertib, tuma'ninah, khusuk].

Bila dianalogkan dengan prinsip-prinsip ibadah di atas, maka mengelola organisasi Islam, lembaga dakwah dan pusat-pusat pencerahan intelektual dan spiritual mestinya dikerjakan dengan:

1. Niat yang tulus, tidak dalam rangka mencari keuntungan atau memenuhi ambisi pribadi;
2. Dikerjakan sesuai dengan aturan dan prinsip-prinsip berorganisasi yang benar; serta
3. Dilaksanakan tidak dengan main-main.

Hal ini mengindikasikan berorganisasi baru bisa dilakukan secara ikhlas bila dilaksanakan secara profesional. Bahwa di kemudian hari dari aktivitas ikhlas profesional ini mendatangkan "berkah duniawi" bagi pelakunya, maka itu adalah bonus kerja keras dan kesungguhannya.

Pada dataran praksis ikhlas tidak lain aktivitas supra-profesional atau profesional profetik. Bila ikhlas itu dimaknai bekerja semata-mata karena Allah dan dalam rangka memperoleh ridha-Nya, mestinya ia dilakukan

dengan sungguh-sungguh melebihi kesungguhannya untuk aktivitas yang lain.

Kalau bekerja demi uang, pangkat dan kedudukan bisa dilakukan dengan serius, disiplin, dan tertib, mengapa bekerja *lillahi ta'ala* dalam mengelola organisasi dakwah dilakukan secara sembarangan?

Bukankah *lillahi ta'ala* itu di atas segalanya (*li an-nas, li al-fulush, li ad-dunya*, dan lain-lain)?

Jadi, memadukan profesionalitas dengan keikhlasan tidak hanya bisa dan mungkin, tapi suatu keniscayaan. “*It is a must.*” Agar gerakan dakwah bisa mengimbangi aktivitas-aktivitas sekular yang profesional.

Resep Bahagia

“WAHAI Rasulullah, berilah kami resep hidup bahagia,” tanya seorang sahabat. Rasulullah menjawab: “*Antashaddaqa wa anta shahihun syakhikhun takhsya al-fakra wa ta’muli al-ghina*” (Bersedekahlah di kala kamu masih sehat, sementara hidupmu masih serba kekurangan dan kamu sendiri ingin menjadi kaya). Hadits tersebut diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim yang sering disebut muttafaqun ‘alaih. Artinya, dari segi sanad insyaallah tingkat keshahihannya terjamin.

Mengapa Rasulullah mendorong kita bersedekah ketika masih sehat? Sebab kenyatannya orang yang sehat itu sering tidak sadar, lupa bahwa sehat itu karunia Allah Swt. Lupa diri inilah pangkal dari tindakan ceroboh, sembrono, tidak hati-hati, dan tentu juga kurang produktif. Biasanya, kesadaran akan berbuat baik, termasuk bersedekah, baru muncul ketika kita sedang dicoba dengan rasa sakit. Saat berbaring di rumah sakit, kita sering merenungi tindakan-tindakan masa lalu. Begitu menyadari punya banyak dosa, muncul keinginan taubat, berazam untuk memperbanyak sedekah sebagai

ungkapkan syukur jika nanti sembuh. Orang yang bijak tentu akan sedekah tanpa harus menunggu sakit datang.

Kenapa juga Rasulullah Saw menganjurkan kita bersedekah ketika masih merasa kurang dan ingin kaya? Kenyataannya, manusia sering merasa tidak cukup. Diberi kekayaan berapapun jumlahnya selalu merasa kurang dan ingin lebih. Merasa masih kurang dan belum cukup ini sering dijadikan alasan untuk menunda-nunda sedekah. “Ah, saya kan masih perlu uang ini; ntar deh saya sedekah setelah banyak rejeki,” begitu kita sering berdalih. Sebenarnya, bersedekah saat kita sendiri masih memerlukan harta merupakan sarana pengendalian nafsu ingin menguasai dan kontrol terhadap kehalalan cara kita mencari rezeki. Sebab, tidak sedikit orang yang tergelincir pada tindak pidana korupsi berawal dari rasa tidak cukup dan nafsu ingin menguasai tanpa batas.

Sebuah hadis qudsi menyebutkan: “*Allah senantiasa hadir di tengah-tengah orang miskin*”. Ironinya, kita sering abai terhadap mereka. Padahal, moral hadis tersebut mengajarkan bahwa kita sedang ‘bertransaksi’ dengan Allah saat terlibat aktif mengentaskan kaum *mustadl’afin* itu. Dengan sedekah kita tidak hanya simpati dan berempati tapi berpartisipasi langsung meringankan penderitaan orang lain. Merupakan kebahagiaan bila kita mampu membantu sesama keluar dari kesusahan. Sekecil apapun dana sedekah yang kita sumbangkan melalui lembaga *philanthropy* yang amanah dan profesional, berkontribusi mengurangi kemiskinan struktural dan meningkatkan kemakmuran.

Secara ekonomis, sedekah mengenal hukum *reward*, “*man yazra’ yahshud*,” siapa menanam mengetam, siapa beramal dapat pahala, siapa berbuat kebajikan akan memperoleh kebaikan terlihat, begitu seterusnya. Pemilik toko yang rajin bersedekah di lingkungannya, insyaallah pelanggannya melimpah. Saudagar yang tidak pelit, insyaallah kekayaannya aman dari jarahan kriminal. Pengusaha yang tidak bakhil pada karyawannya, insyaallah bisnisnya makin berkembang. Yang jelas, tidak ada dalam sejarah, orang jatuh miskin karena sedekah. Belum pernah saya dengar, bisnis atau usaha bangkrut hanya karena yang bersangkutan dermawan. Singkatnya, sedekah adalah investasi yang berdimensi ukhrawi dan duniawi.

Pada konteks sosial, sedekah adalah implementasi solidaritas dan ukhuwah. Disinilah arti penting 6T dalam Islam: Ta’aruf, Tafahum, Tasamuh, Ta’awun, Takaful, dan Taqwa. Bangunan sosial kita mestinya dilandasi oleh kemauan untuk saling mengenal (*ta’aruf*) dan saling memahami (*tafahum*) terhadap kelebihan dan kekurangan masing-masing. Keberbedaan potensi yang ada bukan untuk diperselisihkan tapi untuk disinergikan dalam bingkai toleransi (*tasamuh*). Sikap toleran ini menjadi bekal berharga untuk bisa bekerja sama (*ta’awun*) sehingga bila ada saudara yang perlu bantuan, meski berbeda golongan, akan tetap saling menjamin (*takaful*) kelangsungan hidup dan keselamatannya, guna bersama-sama meraih predikat taqwa. Sepanjang rantai 6T tersebut, sedekah memiliki peran yang sangat vital.

Tidak berlebihan untuk mengatakan resep hidup bahagia Rasulullah Saw di atas berdimensi personal dan sosial. Sedekah, sekecil apapun itu, menjadi bagian dari pengendalian diri dan pengejawantahan rasa syukur serta kontribusi sosial untuk menuju pribadi dan masyarakat yang sehat.

Excuse Me, Sorry, & Thank You

PERNAHKAH Anda mendengar keluhan bahwa anak-anak zaman now mulai kehilangan sopan santun? Unggah-ungguh mereka sudah jauh berbeda dengan anak-anak generasi zaman old. Jangankan bersikap hormat kepada yang lebih tua, sekedar kata-kata permisi dan maaf-pun sudah jarang terucap. Mengapa defisit sopan santun tersebut terjadi pada generasi kita yang selama ini masyarakatnya dikenal ramah dan sopan? Adakah yang salah dalam proses pendidikan moral dan etika selama ini?

Saat kembali ke Australia dari riset lapangan di Jogja tahun 2010, saya kaget dengan perubahan drastis balita seorang teman Indonesia yang juga sedang studi S3 di negeri Kangguru tersebut. Enam bulan sebelum saya menuju Jogja anak tersebut dikenal “extra aktif” yang bahkan beberapa teman menyebutnya, maaf, sebagai *trouble maker*: suka merebut mainan teman sebaya, usil pada yang lebih tua, dan sering “jag-jagan” lompat dari satu kursi ke kursi lain atau naik meja di ruang tamu.

Namun pagi itu saat balita tersebut diajak menjemput saya oleh orang tuanya ke bandara, saya terkesan dengan

budi pekertinya. Saya mendengarkan ucapan “excuse me” saat dia lewat di depan saya, saya mendengar dia mengucapkan “sorry” saat tanpa sengaja menyenggol tangan saya, dan dia mengucapkan “thank you” saat saya memberikan sedikit oleh-oleh padanya. Lalu saya tanya ke ibunya, sejak kapan putranya berubah secara drastis. Sang ibu menjelaskan bahwa Kindergarten, taman kanak-kanak tempat anaknya belajar telah membawanya mengerti sopan santun dan bagaimana mestinya bergaul dengan orang lain secara lebih “beradab”.

Mendengar penjelasan sang ibu, seketika itu juga pikiran saya tertuju kembali pada suasana Taman Kanak-kanak di Indonesia. Saya teringat anak saya yang masih TK, begitu banyak ia diberi “tugas” hafalan, mulai dari nyanyian, doa-doa, hingga surat-surat pendek, namun perilakunya belum menunjukkan perubahan sopan santun yang signifikan. Bahkan kadang saya dibuat kaget sebab pulang dari sekolah, anak saya membawa pulang “virus” kata-kata dan perilaku negatif yang dia peroleh dari teman-temannya.

Mampukah lembaga pendidikan kita membawa perubahan anak didik menjadi lebih beradab dalam bergaul dengan orang lain berdasarkan nilai-nilai etis yang menjadi rujukan bersama? Untuk urusan etika dasar bergaul dengan orang lain, lembaga pendidikan pra sekolah semacam TK di beberapa negara maju sudah berani menggaransi bahwa anak didik dalam waktu maksimal 6 bulan akan mampu berperilaku sopan pada orang-orang lain dengan menerapkan kata-kata “excuse me”, “sorry”, dan “thank you” secara tepat.

Sementara di lingkungan kita, sering kita jumpai anak-anak yang secara kognitif luar biasa, hafal berbagai hal, namun sekedar mengucapkan “permisi”, “maaf”, dan “terima kasih” saja belum bisa. Tanpa bermaksud mengecilkan arti penting pengembangan kognitif dan berbagai hafalan tersebut, pembiasaan dan internalisasi nilai-nilai etis dan dasar-dasar sopan santun tampaknya perlu lebih diprioritaskan bagi anak-anak pada tingkat TK ini.

The Power of Forgiveness

AYAT 133-134 dari Q.S. Ali Imran sedemikian populer pada bulan Syawal, menjadi ayat pilihan yang paling banyak dibaca dan diulas oleh para ustadz, kyai, dan mubaligh di berbagai forum pengajian, taklim, maupun seremonial. Di acara syawalan atau halal bi halal, dua ayat ini nyaris tidak pernah absen dibaca sebagai “legitimasi” tradisi saling memaafkan.

Saking populernya dan khawatir dua ayat ini dikultuskan, salah seorang khatib Jum’at di Yogyakarta pada khutbahnya pada H+14 dari Idul Fitri mengingatkan: “Jamah jum’at rahimakumullah..., sekali lagi saya tegaskan ayat 133-134 surat Ali Imran ini bukan ayat syawalan!!”

Mengapa dua ayat ini yang sering diulas para penceramah saat menerangkan hikmah halal bil-halal? Mungkin karena ayat 133 menegaskan perintah bersegera menggapai ampunan Allah serta menuju surga-Nya yang diperuntukkan bagi hamba-hamba-Nya yang bertaqwa. Ciri-ciri orang yang bertaqwa ini dijelaskan lebih lanjut dalam ayat berikutnya (134), antara lain: aktif bersedekah baik saat berkelimpahan, pas-pasan, maupun kekurangan;

mampu menahan amarah; berkenan memaafkan orang lain; dan gemar berbuat kebajikan.

Bila dikaitkan dengan ayat perintah puasa (QS Al-Baqarah 183) yang menegaskan tujuan puasa itu untuk menggapai taqwa, penjelasan ciri orang yang bertaqwa dalam QS Ali Imran 34 ini cukup pas diulas pada bulan syawal, saat kaum Muslimin baru saja selesai menjalankan puasa Ramadhan. Uniknyanya, secara sosiologis penjelasan ciri pribadi taqwa itu seolah telah termanifestasi dalam kultur masyarakat Indonesia yang selalu bersilaturahmi dengan kerabat, tetangga dan sahabat dalam rangka maaf-memaafkan pada hari raya Idul Fitri. Pada konteks inilah tidak mengherankan bila ayat tersebut menjadi sangat populer. Matra saling memaafkan yang terkandung sangat kuat pada ayat tersebut tidak hanya mampu menggerakkan roda sosial bahkan juga ekonomi pada tiap Idul Fitri. Barangkali ini salah satu bentuk keajaiban memaafkan (*the power of forgiveness*).

Data historis pada masa shahabat menunjukkan *the power of forgiveness* yang sangat manakjubkan. Salah seorang budak Hasan bin Ali, cucu Rasulullah, memperoleh kebebasan dan menjadi manusia merdeka lantaran membaca Q.S. Ali Imran: 134 ini. Maulana Muhammad Ali dalam *The Holy Qoran, English Translation and Commentary* mengisahkan bahwa di suatu hari, budak cucu Rasulullah tersebut merasa bersalah karena menghidangkan makanan yang terlalu panas. Kawatir akan mendapat murka dari majikannya, buru-buru budak tersebut membaca ...*al-kadzimina al-ghaidha* (orang-orang yang menahan amarah), saat itu juga Hasan menimpali bahwa

dirinya tidak marah. Lalu, budak tersebut melanjutkan dengan membaca ...*al-'afina 'aninnas* (orang-orang yang berkenan memberi maaf). Hasan pun menjelaskan bahwa ia telah memaafkan kesalahan budak tersebut. Kemudian, melihat sang majikan yang sangat pemaaf itu, si budak kembali melanjutkan penggalan ayat *wa-Allahu yuhibbu al-muhsinin* (dan Allah mencintai orang-orang yang senantiasa berbuat kebajikan). Mendengar hal itu Hasan lalu berkata pada budaknya bahwa mulai detik itu juga ia bebas, menjadi manusia merdeka. Tidak hanya itu, Hasan bahkan memberinya 400 keping dirham. Bila dikurskan dengan nilai rupiah saat ini, 400 dirham itu sama dengan: $400 \times \text{Rp. } 37.000,00 = \text{Rp. } 14.800.000,00$.

Itulah keajaiban memberi maaf. Tidak hanya menghindarkan konflik dan pertikaian yang berpotensi mendorong manusia saling merendahkan, memaafkan telah mengantarkan ke jalan yang jauh lebih terpuji: memuliakan sesama dan bersedekah. Konflik, gontok-gontokan, dendam, pertikaian, perkelahian antar kelompok hingga perang saudara yang sering mengakibatkan manusia berada pada titik nadir moralitas, penyebabnya satu: tidak adanya kesediaan saling memaafkan.

Sang Pengkhianat

UMUMNYA, orang merasa sakit bila dikhianti. Namun akhir-akhir ini banyak yang, tanpa mereka sadari, justru merasa senang dan bangga. Dengan suka cita mereka bahkan merayakan kehadiran 'sang pengkhianat' itu.

Mau tahu siapa pengkhianat dan penyambut setia kehadirannya? Simak refleksi berikut ini.

Ketika sambungan telepon kabel belum menjangkau ke semua rumah, *hand phone* (HP) masih menjadi barang mewah yang hanya dimiliki segelintir orang, wartel adalah pilihan utama masyarakat untuk berkomunikasi jarak jauh dengan kolega dan keluarganya. Usaha wartel pada waktu itu betul-betul jadi primadona. Sayangnya, hanya mereka yang punya modal dan koneksi dengan otoritas perusahaan telekomunikasi lah yang bisa mengakses bisnis yang sangat menguntungkan waktu itu.

Belakangan kran membuka wartel, kiostel, serta kiospon terbuka lebar. Syarat-syarat ketat dan *njelimet* yang dulu ada, dihilangkan. Hanya dengan modal kurang dari 6 juta, masyarakat sudah bisa bisnis telekomunikasi dengan satu KBU. Wartel dan kiostel dengan mudah bisa dijumpai hampir di tiap RT dan lokasi-lokasi strategis.

Belum cukup lama para pemilik wartel itu mencari peruntungan tiba-tiba pasar telekomunikasi dibanjiri oleh telepon seluler. Saat ini, hampir semua orang punya HP. Tidak sedikit di antara mereka bahkan punya lebih dari satu. Jasa wartel tidak dibutuhkan lagi. Jaringan telepon seluler telah menjangkau hingga ke pelosok-pelosok. HP dengan harga murah pun mudah didapat. Maka tidak sedikit wartel, kiostel, maupun kiospun yang gulung tikar. Saya yakin, banyak di antara mereka yang belum balik modal, terutama para pemain baru. Kasihan masyarakat “awam” itu, mereka dikhianati teknologi.

Pengkhianatan teknologi juga terjadi pada kasus gulung tikarnya pengusaha tekstil ATBM tergilas oleh pabrik tekstil dengan mesin-mesin modern; menghilangnya andong dan dokar karena masyarakat lebih memilih sepeda motor atau mobil; jasa pengetikan manual yang tergeser oleh computer dan printer; surutnya usaha penyewaan komputer sebab PC dan laptop bukan lagi jadi barang mewah, tukang foto yang tidak laku sebab hampir tiap orang kini punya camera digital; redupnya usaha warnet setelah muncul teknologi wifi, GPRS hingga HSDP yang disediakan oleh berbagai provider telepon seluler; dan masih banyak lagi. Saya yakin pola pengkhianatan dan kanibal teknologi baru terhadap yang lama ini akan terus berlangsung. Entah sampai kapan.

Kalau dipikir-pikir, teknologilah si pengkhianat sejati itu. Ia selalu mengkhianati pengikutnya. Tidak ada kata setia dalam teknologi. Setia berarti siap ditikam si pengkhianat.

Bila Anda termasuk maniak teknologi baru, sebut saja selalu ganti HP bila ada produk baru tanpa bisa memanfaatkannya secara optimal, besar kemungkinan Anda termasuk salah satu penyambut setia hadirnya “sang pengkhianat” itu.

Bahasa Kekerasan

BETULKAH kita bangsa yang ramah, sopan dan santun? Katanya, keramahtamahan orang Indonesia selaku bangsa Timur tidak hanya pada sesama anggota keluarga dan masyarakat, namun juga kepada orang lain, *the other*. “Tamuh adalah raja”, demikian slogan yang sering kita dengar, mengandung pesan agar memuliakan orang lain yang hadir di tengah kita.

Tampaknya, “doktrin” kita tentang masyarakat yang ramah dan sopan perlu ditinjau ulang, sebab akhir-akhir ini kekerasan cenderung dijadikan cara “mengekspresikan” eksistensi dan kepentingan. Lihat saja trend tawuran antar pelajar yang sebenarnya dipicu oleh persoalan sepele, demonstrasi mahasiswa mulai sering berakhir ricuh dan merusak fasilitas umum, serta cara-cara main hakim sendiri terhadap anggota masyarakat yang diindikasikan berbuat kriminal.

Mengapa slogan ramah, sopan dan santun itu semakin sulit dicari contoh empiriknya di masyarakat? Perspektif legal formal menilai lunturnya sopan santun dan keramahtamahan tersebut karena *low enforcements* yang lemah dan hilangnya wibawa negara di mata

rakyatnya. Di tengah situasi anomie semacam itu, yang paling kuat dan keras bersuara-lah pemenangnya. Wajar bila ada anggapan kehidupan kita ini dikendalikan oleh para preman, baik preman jalanan maupun preman kantor.

Posting ini tidak akan mengupas masalah tersebut dari persepektif legal formal, namun mencoba menelisik akar kekerasan dan hilangnya keramahtamahan dengan menganalisis bahasa dan cara berkomunikasi. Dengan mencermati gaya komunikasi yang berlaku di masyarakat, kita bisa menebak *mindset* di balik ungkapan-ungkapan yang muncul.

Dilihat dari watak dasar manusia, demikian menurut Ponijan Lieuw dalam web-nya Andrie Wongso, ada tiga jenis komunikasi: agresif, pasif, dan asertif. Intinya, komunikasi agresif muncul dari pola pikir menang-kalah, win-lose; memandang diri sendiri pasti benar dan orang lain harus mengikuti kemauan kita. Komunikasi pasif muncul dari ketidakberdayaan diri sendiri di hadapan orang lain; membiarkan orang lain mengambil peran lebih aktif dari pada kita. Sedangkan komunikasi asertif berusaha mencapai kemenangan bersama-sama; I win – you win. Gaya agresif dan pasif sama sama berada pada titik ekstrim yang mesti kita hindari. Sebab, komunikasi agresif menempatkan diri sendiri selaku komunikasikan sebagai pelaku kekerasan, sedangkan komunikasi pasif memberi peluang orang lain untuk berperilaku kekerasan pada kita.

Setelah saya cermati, ternyata tiap hari kita lebih banyak dijejali ungkapan-ungkapan agresif dengan

gaya komunikasi I-It, bukannya I-thou. Coba perhatikan tulisan-tulisan yang sering kita jumpai di sekitar kita atau ruang-ruang publik:

“PEMULUNG MASUK DIGEBUK!”

“NGEBUT BENJUT”

“DILARANG KENCING DISINI, KECUALI ANJING!”

“DILARANG MEROKOK”

“TAMU HARUS LAPOR!”

Ironisnya, di tempat-tempat ibadah seperti masjid dan mushalla ungkapan-ungkapan agresif juga bisa kita jumpai dengan mudah seperti:

“HP HARUS MATI/OFF”

Bahkan ada ungkapan yang lebih seram, sebab bila dicermati yang dimatiin bukan HP-nya, seperti:

“YANG MEMBAWA HP HARUS MATI!”

Inikah yang menggerus keramahtamahan kita selama ini? Mengapa gaya agresif yang dominan? Apakah itu cermin dari sikap jengkel, marah, dan geram kita kepada orang lain? Jangan-jangan beginilah selama ini cara kita memandang orang lain: sebagai pihak yang bebal dan sulit diatur sehingga perlu “dibentak” sekalipun dalam pesan tulisan? Tidak adakah ungkapan yang lebih sejuk, ramah, dan tidak menyinggung pihak yang diberi pesan?

Saat membaca pesan-pesan yang biasanya ditempel di dinding-dinding ruang publik tersebut, bagaimana perasaan Anda? Coba perhatikan, lebih sopan mana dibandingkan dengan alternatif pesan-pesan dibawah ini:

“TERIMA KASIH ANDA TIDAK MEROKOK”

“TERIMA KASIH TURUT MENJAGA KEBERSIHAN LINGKUNGAN DENGAN TIDAK BUANG AIR SEMBARANGAN”

“ALHAMDULILLAH ANDA TIDAK MENGAKTIFKAN HP DI DALAM MASJID”

“DEMI KETERTIBAN DAN MEMUDAHKAN PELAYANAN, TAMU DIPERSILAHKAN LAPOR KE PETUGAS JAGA”

Saya yakin Anda bisa merangkai pesan yang lebih sopan dibanding contoh-contoh di atas. Mungkin di antara Anda bertanya, lho kok pesannya jadi lebih panjang? Ya memang, itulah harga untuk bisa sama-sama menang. Bukankah kita sama-sama manusia yang senang bila dihargai hak dan eksistensinya?

Orang-orang Terancam

FEELING THREATENED: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order (2006), itulah judul disertasi doktoral dosen IAIN Antasari, Mujiburrahman, di ISIM Leiden, Belanda. Ia mengkaji hubungan Muslim-Kristen Indonesia pada masa Orde Baru, menggambarkan ketidaknyamanan hubungan keduanya karena dipenuhi kecurigaan dan rasa saling terancam yang bermuara pada problem politik. Secara tidak langsung, disertasi tersebut “menguatkan” dua thesis master saya, *Wacana Kristenisasi di Indonesia dan Implikasinya pada Hubungan-Muslim Kristen* (2002) di Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan *Christianization and Islamization Discourses in Modern Indonesia: A Struggle for Representing Power* (2005) di Florida International University, Miami, USA (2005).

Dalam thesis pertama, saya mengkaji implikasi wacana Kristenisasi terhadap hubungan Muslim-Kristen dan melihat respons pihak Kristiani terhadap wacana tersebut. Sedangkan di thesis kedua, sebagai pengembangan dari thesis pertama, saya mengungkap tidak hanya wacana Kristenisasi di media massa Muslim

namun juga wacana Islamisasi yang muncul di media massa Kristiani, mulai dari sejarah kemunculannya, konteks sosial budaya dan politik, proses produksi dan agensinya, siklus kemunculannya, serta mindset di balik wacana tersebut.

Beberapa poin yang bisa dipetik dari dua thesis tersebut, antara lain, siklus kemunculan wacana tersebut ternyata paralel dengan momen politik nasional. Ada kecenderungan produksi wacana Kristenisasi dan Islamisasi meningkat setiap menjelang pemilu. Ini mengindikasikan kelekatan wacana tersebut dengan “power” yang tengah diperebutkan. Coba tengok selebaran dan isu yang beredar saat pemilu kemarin: “Jangan pilih partai P sebab ia di back up kelompok K”; “Istri capres atau cawapres X beragama K”; juga “hati-hati, bila partai yang berasaskan I ini menang, maka Indonesia akan menjadi negara theokrasi seperti Arab.”

Nuansa kecurigaan tersebut muncul karena hubungan Muslim-Kristen di Indonesia selama ini dilandasi oleh tiga nalar: (1) ketakutan dan kekhawatiran; (2) kalah-menang; dan (3) keterancaman. Sebagai misal, pihak Muslim merasa terancam dan khawatir dengan data statistik yang menyebutkan prosentase pemeluk Kristen selalu mengalami kenaikan. Mereka menganggap hal itu buah dari proses panjang kristenisasi di berbagai bidang yang berkongsi dengan penguasa awal Orde Baru. Di lain pihak, komunitas Kristen takut pada kemungkinan Indonesia menjadi Negara Islam dan khawatir dengan DPR/MPR yang makin lama makin ‘hijau’. Mereka juga menilai sejak akhir Orde Baru pemerintah makin

akomodatif dengan kebijakan yang pro Islam seperti pendirian bank syariah, UU Perkawinan, UU pornografi, UU pendidikan, dan lain-lain.

Sebenarnya, pola hubungan tidak sehat yang diselimuti kecurigaan dan keterancaman tidak melulu khas Indonesia, namun juga berkembang di negara-negara Barat yang menjadi embahnya demokrasi.

Ternyata membangun relasi antar komunitas berbeda secara tulus itu tidak mudah. Demokratisasi saja tidak cukup, sebagian masyarakat Barat sendiri sedang ketakutan dengan sistem 'suara terbanyak' yang mereka buat. Perkembangan pesat komunitas Muslim di Eropa dan Amerika Utara menjadi sumber ketakutan baru. Tingginya Muslim *growth population* karena arus migrasi dan *new born* serta keengganan orang Barat bereproduksi dianggap telah mengancam ekistensi budaya Barat. Untuk membendunginya, sampai-sampai Perancis mengeluarkan larangan pemakaian simbol-simbol agama, termasuk mengenakan jilbab, di sekolah-sekolah negeri. Bahkan, mereka tengah menggodog undang-undang pelarangan wanita mengenakan niqab (cadar) di ruang publik serta burkini (pakaian renang lengkap dengan penutup kepala, tunik dan celana panjang) di kolam renang umum. Paranoid telah mendorong mereka berbuat apa saja, sekalipun harus melanggar ide besar yang selalu mereka dengungkan, HAM.



BAB 5

Eksternalisasi dan Ekspresi Beragama

Tabayun & Cerdas Bermedia Sosial

DUNIA dalam genggaman. Itulah ilustrasi kemajuan teknologi informasi saat ini. Segala macam peristiwa yang terjadi di berbagai belahan dunia bisa diketahui orang seantero bumi hanya dalam hitungan detik melalui perangkat teknologi. Dengan *gadget* telepon seluler cerdas (*smart phone*) di tangan, kita tidak hanya sebagai konsumen informasi, namun juga bisa menjadi perantara, bahkan juga produsen berbagai berita dari suatu peristiwa.

Menjamurnya media informasi online baik yang resmi dari portal kantor berita maupun yang berseliweran di sosial media dari para *netizen* mendorong orang berlomba ingin menyajikan informasi secepat mungkin. Didorong oleh adagium “*knowledge is power,*” bahwa menguasai arus pengetahuan dan informasi adalah modal utama untuk menguasai dunia, orang pun berlomba memperoleh informasi dan pengetahuan secepat mungkin. Sayangnya, tidak sedikit dari konsumen informasi yang kurang menyadari bahwa sebagai bagian dari upaya mempengaruhi pikiran pembaca berita,

produsen berita mencoba untuk menyajikan informasi, peristiwa, dan gagasan dengan framing yang sealur dengan kepentingannya.

Di tengah berseliwerannya aneka informasi yang super cepat dari berbagai pihak dengan kepentingannya masing-masing tersebut, kita dituntut untuk selalu cerdas dan bijak dalam menyikapinya. Tidak setiap informasi kita terima begitu saja dan dengan serta merta disebar ulang kepada khalayak ramai. Alih-alih akan memberikan pencerahan melalui *broadcast*, *retweet*, *share*, atau *forward*, bila tidak hati-hati, kita justru bisa menjadi bagian dari penyebar berita yang tidak jelas, *hoax*, atau bahkan mungkin fitnah.

Memang, secara psikologis ada rasa paling pintar dalam diri manusia bila mampu menjadi pihak yang paling awal memperoleh informasi dari suatu peristiwa, dan rasa paling pintar tersebut menjadi kebanggaan tersendiri. Dengan bantuan *smart phone* maupun tablet, orang berlomba adu kecepatan untuk menjadi yang paling tahu dan yang pertama menyampaikan kembali berita yang diterima. Didukung oleh kultur masyarakat yang gemar berbagi, setiap informasi yang diterima sering begitu saja dikirim ulang kepada teman, grup, atau siapapun melalui sosial media, tanpa klarifikasi.

Sayangnya, hasrat menjadi yang tercepat dalam menyampaikan berita yang berpadu dengan semangat berbagi tersebut telah mendorong banyak pihak mengalami defisit kehati-hatian, kurang cermat dan mengabaikan kebenaran suatu berita yang diterima. Dan, sekali lagi, tanpa sadar sering menjadi bagian dari

penyebar suatu berita bohong (*hoax*) maupun propaganda yang tidak jelas dari mana asalnya.

Pada konteks inilah ajaran Qur'an tentang "*tabayyun*" menemukan relevansinya. Dalam Q.S. Al-Hujarat [49]: ayat 6 dinyatakan: "*Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasiq membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti, agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan menyesal atas perbuatanmu itu.*"

Qur'an menggunakan kata kerja *tabayyanuu* dalam ayat tersebut yang bisa diterjemahkan ke bahasa Indonesia "periksalah dengan teliti". Kata *tabayun* berasal dari akar kata arab *tabayana-yatabayanu-tabayyanan*. Istilah *tabayun* sudah cukup populer dalam masyarakat, terbukti istilah tersebut sudah ada dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia) yang berarti pemahaman atau penjelasan.

Maulana Muhammad Ali dalam *The Holy Quran*, terjemah dan tafsir Quran berbahasa Inggris menerjemahkan kata tersebut dengan "*look carefully into it*". Ini menegaskan, sebagaimana juga yang dijelaskan oleh para mufassir seperti Imam Asyshawkani dalam *Fathul Qodir (7/10)* dan Imam Ash-Shabuni dalam *Rawa'iul Bayan Tafsir Ayatul Ahkam Minal Qur'an (1/226)*, agar berita dan informasi yang kita terima diperiksa dengan cermat, teliti, dan hati-hati, sehingga diperoleh informasi yang valid dan komprehensif, sebelum kita beritakan kembali, dan sebelum kita memberi status hukum terhadap berita tersebut sehingga segala langkah yang kita ambil terkait

dengan berita tersebut tepat, tidak merugikan pihak lain.

Karena itu, berbagai berita dan informasi, entah itu dalam bentuk tulisan, gambar maupun video yang kita terima melalui sosial media perlu dicerna dahulu sumber, isi, maupun dampaknya. Ada baiknya kita bertanya dalam hati, apa perlu informasi tersebut saya teruskan ke orang lain, seberapa urgen informasi tersebut bagi orang lain, apa dampak informasi tersebut bagi orang lain, dan begitu seterusnya. Kadang, hasrat untuk segera menyebarkan informasi yang kita terima tersebut sekedar dilandasi oleh keinginan untuk memperoleh sanjungan seperti dianggap orang yang membuat informasi tersebut, atau orang yang paling awal tahu tentang suatu peristiwa, dan begitu seterusnya. Yang lebih memprihatinkan, kadang gambar atau informasi yang kita kirim ulang tersebut isinya hanya olok-olokan atau bahkan pelecehan terhadap orang lain. Ironisnya kita sering menganggapnya itu sebagai bagian dari gurauan. *Na'udzubillahi min dzalik*.

Perintah untuk memeriksa berita tersebut juga bagian dari implementasi agar kita tidak tergesa-gesa, sebagaimana sabda Rasulullah, *at-ta'ajalu min asy-syaithan* (tergesa-gesa itu bagian dari perbuatan syaitan). Ketergesaan mengirim ulang berita gambar dan video kepada orang lain dengan motif memperoleh “jempol”, sanjungan dan ucapan terima kasih dari orang lain ini tentu masuk kategori perbuatan syaitan, apalagi jika isi informasinya penuh kebohongan dan mendiskreditkan pihak lain. Terhadap cerita atau gambar yang lucu mungkin kita akan tersenyum dan tertawa, namun sudahkah kita berpikir bagaimana perasaan orang atau

kelompok masyarakat yang menjadi obyek bahan lelucon tersebut?

Di sinilah relevansi sabda Nabi yang lain bahwa orang yang beriman itu selalu berkata yang baik, atau kalau tidak bisa berkata yang baik-baik lebih memilih diam (*man kana yu'minu billahi wa al-yaumi al-akhiri fal-yaqul khairan au liyasmuth*). Diam tidak memposting ulang berita yang tidak jelas, gambar, video atau tulisan yang hanya berisi gurauan bahkan melecehkan orang lain yang tidak mendidik itu lebih baik dan lebih bijak. Diam dan menahan diri untuk tidak memberi komentar negatif suatu berita atau bahkan mem-*bully* orang di media sosial itu lebih baik dan lebih bijak. Melalui tabayun, insyaallah kita menjadi lebih dewasa dan cerdas dalam menyerap setiap informasi.

Sumber Tulisan:

Majalah Al-Manar, tahun 2015

Dakwah, Debat, & Kebebasan Berekspresi

UD'UILĀ sabīli rabbika bil-ḥikmati wal-mau'izatil-ḥasanati wa jādil-hum billatī hiya aḥsan, inna rabbaka huwa a'lamu biman ḍalla 'an sabīlihī wa huwa a'lamu bil-muhtadīn. Artinya: “Serulah kepada jalan Tuhanmu dengan cara yang bijak (hikmah) dan peringatan yang baik, lalu debatlah dengan cara yang terbaik.”

Ayat di atas sering dijadikan rujukan tentang metode dan strategi berdakwah: yang pertama, dengan menyeru pada jalan Allah secara bijak (*bi al-hikmah*). Kedua, pemberian wejangan/nasihat yang baik-baik (*mau'idha hasanah*), dan yang ketiga, bila masih nggak mau juga, maka debatlah namun dengan cara yang paling baik, tidak menimbulkan prahara (*jadilhum billati hiya ahsan*).

Ketiga strategi tersebut seolah berlaku *sequence*, 1, 2, dan 3. Padahal, kalau dicermati ayat tersebut mengandung dua perintah. Pertama, adalah perintah dakwah dengan cara menyeru dan memberi peringatan, yang kedua, adalah perintah untuk mendebat dengan cara yang sebaik mungkin.

Kenapa dua perintah? Sebab *wau 'athf* pada *wa jadhilhum* mestinya merujuk pada kata perintah (*fi'il amr*) *ud'u*, bukannya pada kata benda (*isim*) *al-hikmah wa mau'idhatu al-hasanah* yang selama ini sering dipahami. Dalam struktur bahasa Arab, kata sambung “dan” (*waw athf*) mesti merujuk pada kata yang paralel. Karena *jadhilhum* adalah *fi'il amr*, maka ia mesti merujuk pada *fi'il amr* sebelumnya, yaitu *ud'u*, bukan pada dua kata benda (*isim*) *al-hikmah* dan *al-mau'idhah*.

Perintah untuk berdebat ini perlu dimaknai secara komprehensif. Bukan hanya mendebat pandangan pihak lain yang tidak sesuai dengan kita pada forum-forum debat. Juga bukan terbatas pada forum debat antar dua kelompok agama sebagaimana sering dilakukan oleh Ahmad Dedat dengan para pendeta dan pastur untuk membuktikan kebenaran ajaran Islam. Lebih luas lagi, debat bisa juga dimaknai sebagai *counter information* terhadap isu-isu miring yang memojokkan Islam.

Seiring dengan kemajuan teknologi informasi dalam dunia internet yang mengantarkan setiap orang bisa dengan bebas dan leluasa membuat blog, memposting opini dan pendapat pribadi atau kelompok, maka berita dan informasi yang merendahkan, menghina, dan menghujat Islam dan umat Islam akan semakin banyak. Ditutupnya blog yang memuat kartun Nabi Muhammad di Indonesia beberapa waktu yang lalu tidak akan menutup syahwat mereka yang tetap gigih ingin melecehkan Islam. Ini bisa dibaca dari tidak menyesalnya kartunis Denmark yang telah melecehkan Nabi bahkan akan tetap berkarya atas nama kebebasan berekspresi meski karyanya

tersebut diprotes oleh kaum Muslim seantero Dunia. Di sinilah perlunya umat Islam proaktif “mendebat” informasi-informasi yang menghina Islam tersebut dengan cara terbaik. Tidak cukup hanya dengan sikap reaktif; protes, demo turun ke jalan sambil marah-marah. Informasi tentang Islam yang sesat-menyesatkan tersebut harus didebat dengan *counter* informasi yang cerdas dan terarah.

Saatnya umat Islam membuat *task force* “pusat informasi” terdiri dari orang-orang yang “melek” hukum, media, teknologi, dan tentu saja, paham ajaran Islam itu sendiri, untuk mendebat dan meluruskan berita-berita miring tentang Islam. Saatnya generasi Muslim proaktif memanfaatkan fasilitas blog, wordpress, *mailing list*, *Friendster*, *Facebook*, *Twitter*, *Tiktok*, serta fasilitas ‘dunia maya’ lainnya untuk syiar Islam. Bila tidak, maka internet akan dipenuhi oleh blogger-blogger yang hanya menyiarkan kesesatan. Itulah kira-kira makna strategis dari perintah Allah “*jadilhum billati hiya ahsan.*”

Ukhuwah Sejak dalam Pikiran

MAU dan mampukah kita menyapa, bergaul, bekerjasama, atau bahkan menolong orang yang berbeda dengan kita? Beragam perbedaan, mulai dari latar belakang keluarga, pendidikan, agama, suku, jenis kelamin, hobi, pekerjaan, partai politik, dan lain-lain, bisakah kita secara ikhlas menerima kehadirannya di sekitar kita?

Setidaknya ada empat kategori cara memandang perbedaan ini. Pertama, adalah orang yang menganggap segala yang berbeda dengan dirinya sebagai musuh. Kedua, adalah orang yang tidak peduli terhadap semua yang berbeda darinya, sekedar menyapanya pun tidak mau. Ketiga, orang yang menganggap perbedaan itu sebagai alasan untuk menjalin kerjasama. Dan keempat, orang yang memandang perbedaan sebagai modal untuk saling memperkaya.

Dua kategori pertama tersebut merupakan cara pandang negatif terhadap perbedaan, sedangkan dua yang terakhir sebagai cara pandang positif. Kedua cara pandang tersebut berimplikasi terhadap keharmonisan hidup di

alam yang majemuk ini. Secara internal, cara pandang tersebut juga berimplikasi pada kualitas persatuan atau ukhuwah umat Islam. Sulitnya membangun ukhuwah di antara umat Islam yang terdiri dari berbagai aliran, paham, dan golongan dipengaruhi oleh masih kentalnya cara pandang negatif terhadap perbedaan di kalangan umat Islam. Kualitas ukhuwah yang berjalan selama ini, apakah masih sekedar basa-basi atau sudah mewujud dalam ukhuwah yang autentik, juga dipengaruhi oleh *mindset* kaum muslimin dalam memandang perbedaan dan keanekaragaman di kalangan umat Islam.

Sudah sejak 14 abad yang lalu Al-Quran menyadarkan kita bahwa Allah Swt menciptakan makhluk yang sangat plural, majemuk dengan segala aneka rupa perbedaan. Q.S. Al Hujarat ayat 13 menegaskan:

“Wahai manusia! Sungguh Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa. Sungguh Allah Maha Mengetahui, Mata teliti.”

Ayat tersebut mengajarkan kita bahwa kenyataan perbedaan suku, bangsa, golongan, dan lain-lain tidak untuk saling memusuhi dan mengisolasi diri, tapi untuk saling mengenal. Kita akan bisa saling mengenal secara efektif dan produktif bila cara pandang terhadap perbedaan tersebut berbasis pada perspektif atau cara pandang positif: bahwa karena berbeda, maka saling

menyapa, lalu bekerja sama, sehingga perbedaan tersebut menjadi berkah yang saling memperkaya.

Karena itu, sulit persatuan atau ukhuwah akan terjadi bila cara pandang kita terhadap perbedaan masih selalu diliputi perspektif negatif; bahwa yang berbeda itu pasti musuh dan tidak perlu disapa. Persatuan, baik itu pada internal umat Islam (*ukhuwah islamiyah*), dalam sebuah bangsa (*ukhuwah wathaniyah*), maupun persatuan kemanusiaan (*ukhuwah insaniyah*), akan terwujud bila kita sudah bisa bersatu dalam keanekaragaman mulai dari dalam pikiran kita masing-masing.

Sumber Tulisan:

Majalah *Suara Muhammadiyah* Edisi Nomor 17 Tahun
2017

Khaira Ummah dan Ummatan Wasathan

SEKITAR 2-3 dasawarsa yang lalu, sering kita dengar sebutan bahwa abad 15 H atau 21 Masehi merupakan era kebangkitan Islam. Slogan “Kebangkitan Islam” ini sering diangkat dalam berbagai forum seminar, diskusi, dan kegiatan keislaman di berbagai pelosok tanah air. Sekarang, kita sudah berada di abad yang dicita-citakan 30an tahun yang lalu. Namun dalam beberapa hal, kondisi umat Islam ternyata belum sepenuhnya berada pada kondisi siap untuk “bangkit”.

Setidaknya, ada dua kata kunci dalam Al-Qur’an yang bisa dijadikan sebagai indikator menilai tingkat kesiapan umat Islam untuk bangkit. Pertama adalah *khaira ummah* dan kedua, *ummatan wasathan*. Tulisan ini mencoba mengelaborasi dua konsep tersebut sebagai bahan instropeksi diri dalam menilai kesiapan menuju era kebangkitan yang diidam-idamkan.

Secara eksplisit, Al-Qur’an (Q.S. Ali Imran [3]: 110) menyebut umat Muhammad sebagai *khaira ummat* (umat terbaik). Tafsir al-Thabari dan Al-Jalalain menjelaskan,

predikat *khaira ummah* melekat pada umat Islam selama kaum Muslimin masih ber-amar ma'ruf, mencegah kemungkaran, dan senantiasa beriman kepada Allah. Bila tiga ciri ini hilang, lenyap pula predikat *khaira ummah* itu.

Sebutan *khaira ummah* bagi umat Islam dalam Al-Qur'an tersebut, meminjam istilah Kuntowijoyo, merupakan *grand theory* yang mesti diturunkan lagi dengan *middle range theory* agar bisa dimaknai secara operatif dan membumi. Dalam pandangan Kuntowijoyo (2002), ayat 110 surat Ali Imran mengajarkan prinsip "humanisasi," "liberasi," dan "trensendensi" sebagai prasyarat tercapainya umat terbaik.

Ta'muruna bi al-ma'ruf adalah prinsip "humanisasi" untuk memperlakukan manusia secara arif dan bijak. *Tanhauna 'an al-munkar* adalah bentuk "liberasi" (pembebasan) manusia dari segala kemungkaran sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Adapun *tu'minuna billahi* adalah refleksi sikap transendensi, ketundukan kepada Allah Swt.

Pada dataran praksis, agar spirit *khaira ummah* tersebut selalu bergema, ia mesti dimaknai sebagai ungkapan operatif dalam rangka menuju kualitas terbaik. Dengan demikian, *khaira ummah* adalah proses yang harus senantiasa diperjuangkan umat Islam agar menjadi umat terbaik yang berkualitas dalam segala bidang: pendidikan, ekonomi, politik, teknologi, budaya, dan lain-lain dengan aksi nyata.

Sayangnya, tidak sedikit dari kita yang memaknai *khaira ummah* masih secara "mitos-utopis", melihat predikat itu sebagai pemberian yang *taken for granted*.

Bahkan, di tengah keterpurukan ekonomi, sosial, dan politik yang diderita negara-negara mayoritas berpenduduk Muslim, kita masih sering berapologi, “Tidak apa-apa terpuruk di dunia, yang penting masih menyandang predikat umat terbaik”.

Pada saat yang bersamaan, jutaan kaum Muslim masih hidup di bawah garis kemiskinan, tidak memperoleh akses pendidikan yang layak, dan menderita berbagai keterpurukan. Bagaimana dunia akan mengakui bahwa kita ini umat terbaik bila arus informasi, trend teknologi, dan pusat-pusat peradaban lainnya masih dipegang pihak lain? Pada konteks inilah predikat umat terbaik itu perlu lebih dibumikan. Sebab, secara empirik cita-cita itu masih jauh panggang dari api. Diperlukan kerja keras dan cerdas untuk mewujudkannya.

Selain *khaira ummah*, al-Qur’an juga menyebut umat Islam sebagai *ummatan wasathan* (Q.s. Al-Baqarah [2]: 143). Menurut Quraish Shihab (1996), *ummatan washatan* adalah “umat moderat, yang posisinya berada di tengah, agar dilihat oleh semua pihak, dan dari segenap penjuru... Wasathiyah (moderasi atau posisi tengah) mengundang umat Islam untuk berinteraksi, berdialog, dan terbuka dengan semua pihak (agama, budaya, dan peradaban), karena mereka tidak dapat menjadi saksi maupun berlaku adil jika tertutup atau menutup diri dari lingkungan dan perkembangan global.” Masih menurut Shihab, kata wasath itu sendiri berarti “segala yang baik sesuai dengan objeknya” dan “sesuatu yang baik berada pada posisi di antara dua ekstrem.” Arti kata wasath yang lain adalah “tengah” atau “adil”.

Posisi moderat dan tengahan umat Islam ini mengajarkan untuk tidak berpihak pada salah satu titik ekstrim. Dalam mengarungi kehidupan, misalnya, umat Islam tidak berada pada titik ekstrim materialisme dan hedonisme. Atau sebaliknya, berada pada ujung asketisme yang anti duniawi. Dalam memahami al-Qur'an, umat Islam tidak berada pada titik ekstrim tekstualisme dan literalisme, pun juga tidak pada ekstrim sebaliknya: sekularisme dan liberalisme. Posisi tengah inilah yang mendorong umat Islam untuk selalu memadukan aspek ruhani dan jasmani serta mensinergikan dimensi spiritual, intelektual, moral, dan material dalam satu paket sekaligus.

Meski tuntunan memadukan dalil naqli dan aqli sebagaimana diuraikan di atas sudah cukup gamblang, namun kita masih sering terjebak pada praktik labeling: dengan mudah memberi “cap/stempel” saudara dan sebagian pimpinan kita sebagai fundamental, tekstual, dan literal hanya karena sering mengutip ayat-ayat al-Qur'an dan hadits Nabi. Sebaliknya, kita juga sering menstigma saudara dan sebagian pimpinan kita serta menuduhnya sekuler dan liberal hanya karena mereka menggunakan potensi intelektualnya. Begitu sering kita ‘memakan bangkai’ saudara kita sendiri dengan cara ghibah, menghakiminya in absentia, bahkan menyesatnyesatkannya. Padahal, al-Qur'an tegas melarang kita berlaku tidak adil terhadap pihak lain hanya dengan alasan tidak menyukainya (Q.S. Al-Maidah [5]: 8).

Agar umat Islam benar-benar menjadi bagian dari *khaira ummah*, *ummatan wasathan*, dan pelopor

peradaban utama, maka radius pergaulan umat perlu diperluas. Tidak hanya pergaulan secara fisik, namun juga secara intelektual dan spiritual.

Jalinan silaturahmi antar ormas dan aktivisnya diperlebar sinergitasnya dengan berbagai komponen kebajikan dipererat. Perbedaan pandangan bukan alasan saling menyingkirkan dan menegasikan, namun untuk memperkokoh persaudaran. Dengan modal khaira umah dan ummatan wasathan inilah kebangkitan Islam bisa terealisasi. Bila tidak, ia hanya akan menjadi slogan yang manis diucapkan sebagai tema-tema seminar, atau sebagai alat gagah-gagahan dalam berbagai kegiatan.

Sumber Tulisan

Artikel ini pernah diterbitkan di Majalah *Al-Manar*:

Peradaban Utama = Khaira Ummah + Ummatan Wasathan

MUKTAMAR Seabad Muhammadiyah pada 3-8 Juli 2010 yang lalu mengambil tema “Gerak Melintas Zaman, Dakwah dan Tajdid Menuju Peradaban Utama”. Tema tersebut diusung tentu bukan sekadar pelengkap dan embel-embel proposal kegiatan. Ia menunjukkan cita-cita besar warga ormas Islam terbesar dan tertua di Indonesia itu sebagai umat yang berada pada garda depan perwujudan peradaban idaman.

Peradaban utama seperti apa yang akan dituju Muhammadiyah? Tentu saja, bila mengacu pada tujuan Muhammadiyah, maka peradaban utama yang dimaksud adalah masyarakat Islam yang sebenar-benarnya sebagaimana tertuang dalam Anggaran Dasar organisasi ini.

Memang, tidak satupun ayat Al-Qur’an yang secara literal menggunakan istilah Peradaban Utama atau *Hadaratu al-Fadhilah*. Meski demikian, ada dua kata kunci dalam Al-Qur’an yang bisa dijadikan landasan terbentuknya peradaban utama ini. Pertama, adalah

khaira ummah dan yang kedua, ummatan wasatha.

Secara eksplisit, Q.S. Ali Imran (3): 110 menyebut umat Muhammad sebagai khaira ummat (umat terbaik). Tafsir Al-Thabari dan Al-Jalalain menjelaskan, predikat khaira ummah melekat pada umat Islam selama kaum Muslimin masih ber-amar ma'ruf, mencegah kemungkaran, dan senantiasa beriman kepada Allah. Bila tiga ciri ini hilang, lenyap pula predikat khaira ummah itu.

Sebutan khaira ummah bagi umat Islam dalam Al-Qur'an tersebut, meminjam istilahnya Kuntowijoyo, merupakan *grand theory* yang mesti diturunkan lagi dengan *middle range theory* agar bisa dimaknai secara operatif dan membumi. Dalam pandangan Kuntowijoyo (2002), ayat 110 surat Ali Imran tersebut mengajarkan prinsip humanisasi, liberasi, dan transendensi sebagai prasyarat tercapainya umat terbaik. *Ta'muruna bi al-ma'ruuf* adalah prinsip humanisasi untuk memperlakukan manusia secara arif dan bijak, *tanhauna 'an al-munkar* sebagai bentuk liberasi (pembebasan) manusia dari segala kemungkaran sosial, ekonomi, politik, dan budaya, dan *tu'minuna billahi* sebagai refleksi sikap transendensi, ketundukan kepada Allah Swt.

Jauh sebelum uraian Kuntowijoyo di atas muncul, dokumen-dokumen resmi Muhammadiyah telah mendukung gagasan di atas meski dengan ungkapan yang tidak sama persis. Muqaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah, misalnya, menyebut "ihсан kepada kemanusiaan" sebagai salah satu bentuk menjunjung tinggi agama Islam di masyarakat. Kepribadian Muhammadiyah butir 6 juga menegaskan salah satu sifat Muhammadiyah

adalah “amar ma’ruf nahi munkar dalam segala lapangan serta menjadi contoh tauladan yang baik.”

Pada dataran praksis, agar spirit khaira ummah tersebut selalu bergema, ia mesti dimaknai sebagai ungkapan operatif dalam rangka menuju kualitas terbaik. Dengan demikian, khaira ummah adalah proses yang harus senantiasa diperjuangkan umat Islam dalam rangka menjadi umat terbaik yang berkualitas. Sayangnya, tidak sedikit dari kita yang memaknai khaira ummah masih secara “mitis-utopis”, melihat predikat itu sebagai pemberian yang *taken for granted*. Bahkan, di tengah keterpurukan ekonomi, sosial, dan politik yang diderita negara-negara mayoritas berpenduduk Muslim, kita masih sering berapologi “tidak apa-apa kita terpuruk di dunia, yang penting masih menyandang predikat umat terbaik”. Sementara, di saat bersamaan ribuan saudara kita hidup di bawah garis kemiskinan, tidak memperoleh akses pendidikan yang layak, dan berada dalam berbagai keterpurukan.

Bagaimana dunia akan mengakui bahwa kita ini umat terbaik bila arus informasi, tren teknologi, dan pusat-pusat peradaban lainnya masih dipegang pihak lain? Pada konteks inilah tema “menuju peradaban utama” di atas serasa menemukan mementum: sebagai pelecut bahwa tugas Persyarikatan ini belum selesai. Predikat umat terbaik itu perlu lebih dibumikan sebab secara empirik cita-cita itu masih jauh panggang dari api. Diperlukan kerja keras dan cerdas untuk mewujudkannya.

Selain khaira ummah, Al-Qur’an juga menyebut umat Islam sebagai ummatan wasathan dalam Q.S. Al-Baqarah

(2): 143. Menurut Quraish Shihab (1996), ummatan washatan adalah “umat moderat, yang posisinya berada di tengah, agar dilihat oleh semua pihak, dan dari segenap penjur... Wasathiyat (moderasi atau posisi tengah) mengundang umat Islam untuk berinteraksi, berdialog, dan terbuka dengan semua pihak (agama, budaya, dan peradaban), karena mereka tidak dapat menjadi saksi maupun berlaku adil jika mereka tertutup atau menutup diri dari lingkungan dan perkembangan global.” Masih menurut Shihab, kata *wasath* itu sendiri berarti “segala yang baik sesuai dengan obyeknya” dan “sesuatu yang baik berada pada posisi di antara dua ekstrem.” Arti kata *wasath* yang lain adalah “tengah” dan “adil”.

Posisi moderat dan tengahan umat Islam ini mengajarkan untuk tidak berpihak pada salah satu titik ekstrem. Dalam mengarungi kehidupan, misalnya, umat Islam tidak berada pada titik ekstrem materialisme dan hedonisme, atau sebaliknya, berada pada ujung asketisme yang anti duniawi. Dalam memahami Al-Qur’an, umat Islam tidak berada pada titik ekstrem tekstualisme, literalisme, dan fundamentalisme, pun juga tidak pada ekstrem sebaliknya: sekularisme dan liberalisme. Posisi tengah inilah yang mendorong umat Islam, termasuk di dalamnya warga Muhammadiyah, untuk selalu memadukan aspek ruhani dan jasmani, serta mensinergikan dimensi spiritual, intelektual, moral, dan material dalam satu paket sekaligus.

Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah butir (c) menegaskan: “Muhammadiyah dalam mengamalkan Islam berdasarkan Al-Qur’an (yakni) kitab

Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw, (dan) Sunnah Rasul (yaitu) penjelasan dan pelaksanaan ajaran-ajaran Al-Qur'an yang diberikan kepada Nabi Muhammad Saw, dengan menggunakan akal pikiran sesuai dengan jiwa ajaran Islam.”

Meski tuntunan memadukan dalil naqli dan aqli sebagaimana diuraikan di atas sudah cukup gamblang, namun kita masih sering terjebak pada praktik labeling: dengan mudah memberi “cap/stempel” saudara dan sebagian pimpinan kita itu fundamental, tekstual, dan literal hanya karena sering mengutip ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits Nabi. Sebaliknya, kita juga sering menstigma saudara dan sebagian pimpinan kita serta menuduhnya sekuler dan liberal hanya karena mereka menggunakan potensi intelektualnya. Begitu sering kita memakan bangkai saudara kita sendiri dengan cara ghibah, menghakiminya *in absentia* bahkan menyesat-nyesatkannya disebabkan pandangan yang berbeda. Padahal Al-Qur'an tegas-tegas melarang kita berlaku tidak adil terhadap pihak lain hanya karena kita tidak menyukainya (Q.S. Al-Maidah [5]: 8).

Agar Muhammadiyah benar-benar menjadi bagian dari khaira ummah, ummatan wasathan, dan pelopor peradaban utama, maka radius pergaulan warganya perlu diperluas. Tidak hanya pergaulan secara fisik ,namun juga secara intelektual dan spiritual. Jaringan silaturahmi kader dan aktivisnya diperlebar dan sinergitasnya dengan berbagai komponen kebajikan dipererat. Perbedaan pandangan bukan alasan untuk saling menyingkirkan dan menegasikan, namun untuk memperkokoh persaudaraan.

Dengan modal khaira umah dan ummatan wasathan inilah, peradaban utama bisa terealisasi. Bila tidak, ia hanya akan menjadi slogan yang manis diucapkan, penghias ruangan, dan alat gagah-gagahan di berbagai kegiatan.

Sumber Tulisan

Dengan beberapa penyesuaian, artikel ini pernah diterbitkan dalam kompilasi buku Majelis Reboan, Forum Kultural AMM Yogyakarta dengan judul “Khaira Ummah, Ummatan Wasatha & Peradaban Utama” sebagai kado Muktamar Muhammadiyah Satu Abad (2010).



BAB 6

Menjadi Islam Indonesia di Manca Negara

Menjadi Indonesia di Manca Negara

STATUS minoritas bisa jadi salah satu pemicu “militansi” sekaligus kebersamaan. Perasaan senasib di negeri orang telah merekatkan sekat-sekat yang biasanya berjarak di negeri asal, lebur jadi satu dalam balutan patriotisme menghadirkan identitas Indonesia. Tidak ada sentimen ras, suku, agama, maupun golongan. Hanya ada satu: INDONESIA. Itu yang tampak ketika komunitas Indonesia di Brisbane yang diorganisir ISAGU (Indonesian Student Association of Griffith University) menyelenggarakan Indonesian Day di kampus tersebut pada Kamis, 5 Agustus 2010.

Salah satu sudut Griffith University, *undercroft* di sebelah *library* disulap menjadi Indonesia. Bendera merah putih, peta nusantara, serta pernik-pernik kerajinan menghias arena tersebut. Aneka lomba rakyat menjelang 17 Agustus seperti lari karung, tarik tambang, makan krupuk, balap bakiak, sepak bola sarung, serta lari pingpong digelar. Pentas tari saman, tari lilin, tari merak, poco-poco dan sajojo hingga musik angklung pun dihadirkan. Tidak ketinggalan, kuliner khas nusantara:

sate, juga diujakan. Walhasil, 1200 tusuk sate ukuran jumbo ludes terjual, lengkap dengan es teller-nya.

Meski bertajuk Indonesian Day, namun nuansa internasional cukup kentara. Wajah-wajah bule, China, Afrika, India, Arab, dan lain-lain, memadati acara yang digelar dari jam 10.00 – 14.30 tersebut. Tidak satupun raut muka yang hadir tampak murung. Dengan balutan busana yang telah diakui UNESCO sebagai salah satu warisan budaya dunia, batik, semua panitia dan Indonesian Permanent Resident (PR) tersenyum, bahu-membahu, dan bangga menjadi warga Indonesia. Mereka semua merdeka menghadirkan Indonesia di negeri tetangga.

Beberapa hari sebelumnya, saat mempersiapkan *ubo rampe* kegiatan itu, seorang teman menyampaikan: “Iya ya, justru ketika sedang tidak berada di Tanah Air, nasionalisme kita muncul. Rasa-rasanya belum pernah saya bersibuk-sibuk ria menjelang peringatan 17 Agustus di kampung. Biasanya anak-anak saya yang pasang bendera merah putih kecil-kecil macam gini.” Begitulah, kebanggaan menjadi orang Indonesia itu kadang muncul saat kita menatapnya dari luar Nusantara.

Nasionalisme dalam Semangkuk Bakso

SNAKE PEEK INDONESIAN FESTIVAL: PESTA RAKYAT 2009. Itu judul berita yang dipublikasikan oleh PPIA (Pehimpunan Pelajar Indonesia Australia) wilayah Queensland. Seperti tahun-tahun sebelumnya, perayaan hari kemerdekaan RI ke-64 ini diperingati warga Indonesia yang berada di Brisbane dan sekitarnya dengan menggelar “Pesta Rakyat” atau bazar makanan, kerajinan dan pakaian serta panggung hiburan nusantara.

Siang itu, ratusan orang berkerumun di Queens Street Square. Laki, perempuan, tua, muda, remaja, anak-anak, balita dan bayi berwajah Melayu dan China khas Indonesia tumpek blek menyatu dengan tenda-tenda penjual bakso, gudeg, sate ayam, lontong, nasi campur, soto, bubur ketan, kering tempe, sambal teri, tahu isi, rujak, lotis, dan aneka makanan khas Indonesia. Beberapa lelaki bertampang bule juga terlihat di kerumunan itu. Mereka kebanyakan suami dari wanita Indonesia yang menikah dengan WNA Australia. Beberapa ibu ada yang menggelar tikar di samping tenda, bercengkerama dengan sanak dan famili. Sementara itu ratusan mahasiswa/i Indonesia sibuk lalu

lalang, sebagian bapak-bapak berdiri membuat kelompok masing-masing, ngobrol sambil menikmati jajanan.

Setelah melakukan survei ke hampir semua tenda untuk melihat lebih dekat menu yang mereka jual, akhirnya kuputuskan menjajal bakso *made in* Brisbane. Tenda bakso ini terlihat paling rame. Meski yang dijual tidak hanya bakso, namun menu inilah yang paling banyak diserbu. Rasa lapar dan kangen pada tanah air membuatku rela berdiri antri demi mendapatkan jajanan yang sangat populer di Indonesia itu. Setelah mendapat jatah dan giliran mau membayar, penyakit *calculative currency* saya kambuh. Harga semangkuk bakso itu \$ 8.5 AUD, setara Rp. 70.000,00! Itulah bakso termahal yang pernah saya beli. Mengingat beasiswa studi saya pake rupiah, terjadilah perang batin: jadi beli atau tidak? Sekedar perbandingan, di Jogja, dengan uang sebanyak itu saya bisa mendapat 10 – 15 mangkuk.

Maka yang terjadi, terjadilah. Ini kan dalam rangka memperingati hari kemerdekaan RI yang setahun sekali. Tidak ada apa-apanya ‘pengorbanan’ merogoh tujuh puluh ribu untuk semangkuk bakso dibanding dengan perjuangan para pahlawan yang rela menyabung nyawa di medan perang. Saya katakan ‘pengorbanan’ sebab bakso itu jauh dari yang saya bayangkan: kurang ‘nendang’ baik rasa dan aromanya. Berhubung sudah hampir enam bulan perut ini tidak disapa bakso, ludes juga satu mangkok jumbo itu. Mau tahu apa saja isinya? Mie gepeng, 3 bola bakso, 1 pangsit basah, 1 super mini spring role, irisan seledri, tauge, bawang goreng, sambal, kecap manis, kecap asin dan saus pedas. Saat menikmati

bakso sambil duduk di pinggir pagar, kulihat beberapa bule ikut mengerumuni tenda. Muncul kebanggaan ketika warga bangsa lain mau menikmati makanan dan jajanan nusantara.

Kira-kira tiga ratus meter dari lokasi bazar, tepatnya di Queen St Mall Stage, kerumunan dengan jumlah 5 kali lipat lebih banyak dari yang di bazar tampak asyik menikmati tarian saman khas Aceh. Berkali-kali penonton memberikan applause pada belasan penari yang sedang beraksi. Usai tari saman, penonton dimanja dengan peragaan gaun pengantin adat nusantara. Di lokasi hiburan ini, nuansa internasional lebih tampak pada wajah penonton, meski mayoritas tetap Indonesia. Sama seperti makanan tadi, rasa bangga itu muncul kembali menyaksikan budaya dan kesenian kita diapresiasi oleh bangsa-bangsa lain.

Apakah kebanggaan saya tersebut bagian dari rasa nasionalisme, meski dalam kadar yang amat rendah? Silahkan diterjemahkan sendiri. Bukankah makanan dan kesenian bagian identitas dan budaya sebuah bangsa? Karena itulah saya sangat apresiatif terhadap segelintir warga Indonesia yang mau berpayah-payah membuka rumah makan khas nusantara meski harus bersaing dengan Asian restoran lain seperti Chinese, Sushi-Japanese, Thai, dan Vietnamese yang jumlahnya jauh lebih banyak. Selain mengumpulkan dollar di negeri orang, mereka juga menjadi duta identitas bangsa. Melalui makanan mereka telah melakukan *cultural food diplomatic* secara langsung, melampaui diplomasi budaya dalam seni pertunjukkan.

Ramadhan bagi Minoritas Muslims

RABU malam, 26 Agustus 2009 waktu Brisbane, seorang jurnalis sebuah media massa cetak di Semarang mengontak saya via YM. Dia ingin tahu pengalaman puasa di negeri orang. Berikut ini penggalan chatting saya dengan wartawati tersebut, setelah dilakukan beberapa editing. Semoga bermanfaat.

Fani (F): Assalamu'alaikum, mas Taqin.

Muttaqin (M): 'Alaikum salam. Gimana kabarnya mbak?

F: Alhamdulillah

M: Oke. How may I help you?

F: Enggak, aku cuma mau nanya aja pengalaman puasa di luar negeri. Sekarang di Australia ya mas?

M: Betul.

F: Di kota apa?

M: Brisbane.

F: Kuliah dimana, trus jurusannya apa?

M: Saya PhD di program Internatinal Business &

Asian Studies (IBAS), Griffith University. Secara umum Ramadhan di Brisbane tahun 1430 ini lama puasanya hampir sama di Indonesia. Sekitar duabelas setengah jam. Hanya saja, pas masuk Ramadhan berbarengan dengan cuaca yang agak ekstrem; kalau siang panas banget & menyengat.

F: Sahur jam berapa? Azan subuhnya?

M: Saya biasa mulai sahur jam 4 pagi. Azan subuh hari pertama jam 5 kurang 5 menit. Buka puasa/Maghrib jam 5.30 sore. Dari jadwal yang ada, tiap hari puasanya makin lama. Rata-rata bertambah 3-5 menit.

F: Enak puasa dimana, di Ausi apa Indonesia?

M: Secara sosial jelas enak di Indonesia.

F: Kenapa?

M: Karena gebyar Ramadhan betul betul terasa di Indonesia, mulai dari televisi, aktivitas masjid, media massa, pusat-pusat perbelanjaan, dan lain-lain. Di Indonesia kita selalu diingatkan oleh pengeras suara masjid bahwa waktu sahur sudah tiba, suara mengaji/tadarus dari masjid-masjid sekitar, dan lain-lain. Semua menambah suasana Ramadhan makin syahdu. Di Brisbane atau di negara Barat lain saat komunitas Muslim minoritas, sulit menemukan suasana Ramadhan di ruang publik.

F: Di sana masjidnya jauh atau dekat? Trus azannya dari masjid atau dari laptop?

M: Ada banyak masjid, tapi kebetulan jauh dari tempat tinggal saya. Untungnya di kampus ada “mushalla” yang bisa digunakan oleh teman-teman GUMSA (Griffith

Uni Muslim Student Association) untuk kegiatan. Selama Ramadhan, GUMSA mengkoordinir buka puasa bersama + shalat tarawih di mushalla kampus tiap hari. Buka puasa yang disediakan termasuk makan besar (*dinner*). Karena mayoritas *muslims student* berasal dari Timur Tengah, maka setiap buka puasa selalu tersedia kurma berkardus-kardus. Setelah shalat Maghrib kita makan malam bersama, dengan porsi yang, menurut ukuran perut Indonesia, bisa dipakai hingga sahur.

Bagi mahasiswa, bulan puasa seperti ini bisa “ngirit”, karena bisa ifthar + dinner “gratis” selama Ramadhan. Itu salah satu kenikmatan puasa di Brisbane, hehehe.

Mahasiswa Muslim dari Indonesia juga berpartisipasi menyediakan *dinner* buka puasa di kampus kami. Kita “patungan” menyediakan buka puasa bersama untuk +150 mahasiswa. (Insyaallah dilaksanakan Sabtu, 29 Agustus 2009 ini).

Tentang azan di mesjid atau mushalla kampus, yang azan ya muazin. Ada orang yang azan, tapi pengerasnya hanya cukup untuk dalam mesjid. Tidak ada pengeras suara keluar. Kalau kita yang di kamar-kamar, untuk keperluan pribadi, biasanya dengan mengeset program azan di laptopnya masing-masing.

F: Apa tantangan puasa di negeri orang?

M: Pertama jauh dari keluarga. Kedua, tidak ada suasana Ramadhan sama sekali di ruang publik, termasuk kampus. Dan ketiga, “godaan” lingkungan sekitar.

Sebagai gambaran, kantin dan rumah makan kampus tetap buka seperti biasa, mengeluarkan aroma makanan

yang menggoda. Mudah kita jumpai mahasiswa yang lalu lalang sambil menikmati burger dan minuman kemasan. Demikian juga di ruang kelas. Siang tadi, misalnya, saya menghadiri seminar yang menyediakan *lunch*. Mereka dengan santainya makan, terpaksa deh kita menelan ludah. Belum lagi dengan cara berpakaian para mahasiswi. Tahu sendiri kan bagaimana cewek-cewek Barat bila berpakaian di musim panas? Pernah suatu saat sedang asyik mendengarkan kuliah di kelas; datang mahasiswi dengan pakaian “compang-camping” & tidak lengkap yang langsung duduk di sampingku. Setelah itu dia buka tas, mengeluarkan minuman kaleng lalu menenggaknya, *glek glek glek....* “uh segarnya...” batin saya.

Terlepas dari itu semua, meski puasa di negeri orang itu godaan dan tantangannya lebih besar, tapi pahalanya saya kira juga lebih banyak. *The more the temptation we face, the more reward we will have.* Begitu kira-kira, hehehe.

F: Cuaca ekstrem yang panas di Brisbane sekarang sampai berapa derajat?

M: Kalau siang mencapai 30an derajat celcius. Mungkin untuk ukuran Indonesia masih *moderate* ya segitu itu. Hanya saya di Brisbane menjadi terasa ekstrem karena sebelum puasa suhunya sejuk di sekitar 10 derajat celcius; eh, begitu masuk Ramadhan suhu-nya tiba-tiba menjadi 30an derajat.

F: Apa yang dilakukan untuk mensiasati suhu yang panas itu?

M: Kita biasanya ngadem di kantor atau ruang ber AC

lainnya di kampus.

F: Kalau hari libur gimana?

M: Alhamdulillah, mahasiswa PhD di kampus kami dapat jatah ruang kantor untuk kerja dan menulis. Kita bisa di kantor tersebut kapanpun kita mau, tidak terikat hari libur.

F: Itu untuk mahasiswa PhD, bagaimana dengan mahasiswa lain pada umumnya. Sebab AC-kan mahal?

M: Mereka biasanya pergi ke perpustakaan yang tetap buka meskipun hari libur.

F: Dibanding puasa di Amerika dulu enak mana?

M: Berdasar pengalaman, puasa di Ausi jauh lebih enak dibandingkan di Amerika (Miami, Florida). Kota Brisbane tempat saya tinggal sekarang lebih “ramah” pada komunitas Muslim. Toko-toko daging halal mudah didapat. Kampus tempat kami belajar menyediakan mushalla yang jadi satu dengan multifaith-centre. Di Brisbane juga banyak komunitas Indonesia. Mereka membuat perkumpulan seperti IISB (Indonesian Islamic Society of Brisbane) dan IMCoGU (Indonesian Muslim Community at Griffith Uni), dan lain-lain. Komunitas-komunitas ini aktif menyelenggarakan pertemuan seperti kajian mingguan dan pengajian bulanan. Di bulan Ramadhan ini kita sering menyelenggarakan buka puasa bersama. Kampus kami di Miami dulu tidak ada fasilitas khusus untuk *prayer room*, kegiatan MSA juga kurang meriah. Ramadhan betul-betul terasa hambar di Miami dulu.

F: Apa hikmah puasa di negari orang?

M: Menjadi minoritas Muslim di negeri orang tentu

banyak tantangan, namun tetap banyak hikmah yang bisa dipetik: (1) Saya bisa menjalin persaudaraan dengan teman-teman Muslim dari berbagai Negara: Saudi, Mesir, Oman, Irak, Pakistan, India, Australia, Albania, Brunei, Malaysia, dan lain sebagainya; (2) Saya merasa benar-benar berpuasa, sebab tantangan dan godaan selalu di depan mata; (3) Terus, puasa saya terasa lebih bermakna sebab terbebas dari “gebyar simbolik Ramadhan” yang terjebak budaya konsumtif sebagaimana terjadi di tanah air; (4) Karena secara kultur saya tidak bisa menemukan suasana Ramadhan di ruang publik, saya tertantang untuk menciptakan nuansa Ramadhan itu secara mandiri, dalam diri dan hati kita sendiri. Saya kira ini bagus untuk menumbuhkan *awareness of self-religiosity*. Kadang saya berfikir, puasa umat Islam Indonesia itu terlalu “manja.” Atas nama menghormati bulan Ramadhan, tempat-tempat hiburan dan warung makan dihimbau tutup. Tempat maksiat digerebek. Operasi miras dilakukan di berbagai daerah, serta hotel dan rumah-rumah bordil dirazia.

F: Bukankah bagus bila PSK dan Miras dibasmi?

M: Betul itu bagus. Kalau memang berniat memerangi pekat tersebut jangan hanya dilakukan sesaat dong. Buat program yang sistematis, entaskan mereka dari limbah nista dengan menyediakan lapangan kerja yang lebih bertarbat. Jangan hanya mengeroyok dan memermalukan mereka didepan sorot kamera televisi. Mereka juga manusia kan?

F: Betul juga, kadang saya kasihan dengan cara-cara petugas yang membentak dan menyeret-nyeret mereka.

M: Ya begitulah. Saya kira mereka itu korban dari ketidakadilan. Tampaknya kita selalu gagal belajar dari peristiwa masa lalu. Selalu berteriak atas nama moral, tapi nyaris nihil prestasi dalam soal kesejahteraan. Tiap tahun drama *penggropyokan* itu selalu muncul, tanpa dibarengi dengan langkah nyata mengentaskan mereka dari lembah keterpurukan. Secara tidak langsung, aparat berkata: Bermaksiat di bulan Ramadhan itu illegal, di luar bulan Ramadhan silahkan. Saya khawatir *image* “Islam” makin tercoreng dengan kebijakan seperti itu. Siapa tahu, akan muncul dendam terhadap Islam dari mereka yang kena razia itu, sebab operasinya selalu mengatasnamakan “cipta kondisi Ramadhan” namun cara melakukannya jauh dari norma dan kesantunan.

FPI Brisbane

“MANGAN ora mangan sing penting ngumpul (makan tidak makan yang penting berkumpul).” Ungkapan itu sering dilekatkan pada masyarakat Indonesia, terutama Jawa, yang gemar berkumpul baik dalam suasana suka maupun duka.

Budaya kumpul inilah, konon, yang mendorong orang Indonesia lebih banyak memiliki tradisi lisan dibanding tulisan. Dengan berkumpul, interaksi sesama *family*, kerabat, dan sejawat didominasi ngobrol, senda gurau, serta komunikasi verbal lainnya. Meski teknologi komunikasi telah menawarkan beragam cara “ngobrol” jarak jauh secara virtual (telepon, email, mailing list, *chatting*, dan lain-lain) terasa kurang *afdhal* bila aktivitas tersebut tidak dilakukan dengan tatap muka secara langsung. Alasan itu pula barangkali yang mendasari masyarakat perantauan Nusantara gemar membuat berbagai paguyuban atau organisasi sesuai dengan kepentingannya.

Di Brisbane, perkumpulan sesama perantau asal Indonesia luar biasa banyaknya; ada yang berbentuk organisasi payung, persatuan pelajar/mahasiswa, ikatan

keagamaan, kelompok daerah, asosiasi profesi hingga hobi. Sebagian di antaranya adalah: PIQ (Persatuan Indonesia Queensland), PPIA (Persatuan Pelajar Indonesia di Australia) cabang Queensland, ISAGU (Indonesian Student Association of Griffith Uni), UQISA (The University of Queensland Indonesian Student Association), PPIA QUT, IMCoGU (Indnesian Muslim Community of Griffith University), IISB (Indonesian Islamic Society of Brisbane), MIPIQ (Masyarakat Indonesia Pemburu Ikan Queensland), Perkumpulan Masyarakat Bali di Gold Coast, WKI Brisbane (Warga Kristen Indonesia), Brisbane Fotografer Club, dan masih banyak lagi kelompok-kelompok lain yang saya tidak bisa menyebutkannya.

Setelah hampir dua tahun berkomunikasi dengan beberapa teman yang bergabung dalam berbagai perkumpulan di perantauan tersebut, ternyata ada organisasi lain yang aktifnya musiman. Nama perkumpulan tersebut mirip-mirip dengan salah satu ormas di Indonesia yang identik dengan sikap tegas dan keras-nya. Media Barat sering memberi stempel *hardliner* atau Islam garis keras pada ormas ini. Saya yakin anda tahu ormas apa yang saya maksud. Ya betul, FPI.

Meski sebutannya sama, FPI Brisbane ini jauh dari tindak kekerasan. Walaupun beroperasi hanya setiap Ramadhan, FPI Brisbane juga tidak pernah melakukan razia tempat-tempat yang dianggap pusat maksiat. Padahal, selama Ramadhan ini warung-warung makan, kantin di kampus, dan tempat-tempat “maksiat” lain buka sebagaimana biasa. Di kampus, kita pun bisa dengan mudah melihat hilir mudik wanita pakai baju “you can

see”, bercelana ketat, berjalan *megal megol* sambil makan burger, sandwich, kebab, atau minum *soft dring* di muka umum. Namun oleh FPI Brisbane hal tersebut dibiarkan saja.

Mau tau apa itu FPI Brisbane? FPI yang saya maksudkan adalah singkatan dari Front Pemburu Ifthar. Warganya sebagian besar *student*, namun tidak sedikit juga yang *Permanent Resident*. Warga FPI ini dengan senang hati menghadiri buka puasa bersama di kampus atau di beberapa masjid yang biasanya dilanjutkan dengan *dinner* dan shalat tarawih. Dalam perkembangannya, selain FPI versi pemburu, ada juga versi penyedia (Front Penyedia Ifthar). Menjadi warga FPI versi penyedia ini tentu lebih mulia dan insyaallah akan memperoleh berkah lebih banyak.

Berdasar pengalaman, menjadi warga FPI Brisbane memberi banyak manfaat. Yang paling utama adalah memperkokoh jalinan silaturahmi. Rasa-rasanya hanya di perantauan-lah saya bisa bertatap-muka langsung dan shalat berjamaah berdampingan dengan saudara sesama Muslim asal Jordan, Saudi, Libya, Oman, Somalia, Pakistan, India, Maroko, Belanda, Brunei, Malaysia, dan tentu warga Australia sendiri. Selain silaturahmi fisik, kita pun juga bersilaturahmi lidah. Saat Maghrib tiba, bersama-sama menikmati aneka kuliner dari berbagai Negara sahabat (Arab, Afrika, Pakistan, India, Indonesia, dan lain-lain) tergantung siapa *host* pada saat ifthar tersebut. Sebuah ukhuwah multikultural yang lengkap, nikmat, dan indah.

Tanya Kenapa?

MENGAPA hubungan sex pranikah dilarang dalam Islam?
Mengapa orang Islam harus shalat lima kali sehari?
Mengapa Nabi Muhammad tidak boleh digambar?

Itu diantara pertanyaan non-Muslim Australia terhadap mahasiswa Muslim Indonesia. Pertanyaan tersebut kadang dilontarkan dengan nada heran dipenuhi rasa ingin tahu, namun tidak sedikit yang hanya iseng, mengetes kadar keimanan yang ditanya.

Terus terang, tidak mudah memberikan jawaban kepada mahasiswa non-Muslim tersebut. Kultur “sekuler” dan kebebasan berpikir, berkeyakinan, dan berekspresi yang telah mereka enyam sejak pendidikan dasar, menjadikan rasio sebagai panglima dalam memahami segala hal di muka bumi, termasuk masalah agama.

Ketika kita berikan jawaban keagamaan dengan argumen “itu semua perintah yang telah digariskan dalam Al-Qur’an dan Hadis”, maka mereka akan bilang, “oke itu perintah, tapi kenapa diperintahkan begitu, kenapa agamamu melarang melakukan ini itu?” Mereka akan terus mengejar sampai *curiosity*-nya terpenuhi. Yang mereka butuhkan adalah argumen rasional, non-wahyu,

yang bisa memenuhi kriteria berpikir logis sesuai kultur mereka.

Tentu saja ini tidak mudah, sebab secara kultural, Indonesia dan juga beberapa negara berpenduduk mayoritas Muslim berbeda dengan Australia dan masyarakat Barat pada umumnya. Jarak budaya inilah yang tetap menghalangi mereka sampai titik “puas” terhadap jawaban yang telah diberikan teman-teman, meski sudah secanggih apapun argumen rasional kita sodorkan.

Tentang larangan premarital sex misalnya, teman-teman telah berusaha menjawab serasional mungkin, menegaskan bahwa itu berkaitan dengan pemeliharaan “*property*”. Perempuan atau laki-laki sebelum menikah pada dasarnya masih “milik” orang tuanya masing-masing. Premarital sex pada konteks ini tidak ubahnya “pencurian” terhadap harta orang tua. Laki-laki mencuri *property* orang tua perempuan, dan perempuan mencuri *property* orang tua laki-laki. Pernikahan adalah media transaksi serah terima *property* tersebut yang dilakukan oleh dua keluarga. Jawaban ini tentu sulit diterima rasio masyarakat Barat yang menganggap nikah hanya sebuah alternatif cara melanggengkan hubungan laki-laki dan perempuan. Lebih parah lagi, tidak sedikit masyarakat yang menganggap pernikahan sebagai institusi pengekang kebebasan. Kultur Barat juga menegaskan secara yuridis, orang tua sudah tidak memiliki *custodian privilege* terhadap anaknya yang telah berusia 17 tahun. Dengan kata lain, usia 17 atau di beberapa negara 18 tahun adalah batas anak secara penuh bisa memiliki, memenej, dan

mengoptimalkan tubuhnya sendiri.

Ada juga teman yang menjelaskan dengan kacamata sakralitas hubungan sex. Argumen ini menegaskan bahwa hubungan sex itu bukan sekedar *recreation*, *pleasure*, dan kesenangan, lebih dari itu, ia terkait dengan *creation* atau *reproduction* yang adiluhung. Hubungan sex atau reproduksi generasi yang dilakukan di luar bingkai pernikahan, secara sosiologis, akan mendegradasi derajat manusia dan menyulitkan kategorisasi nasab atau penentuan garis keturunan anak yang dilahirkan. Namun jawaban semacam ini juga akan mereka sanggah dengan mengatakan, kebutuhan sex itu tidak ubahnya seperti kebutuhan makan dan minum. Kalau geneologis sebagai alasan, mereka akan bilang bukankah sekarang sudah ada teknologi uji DNA yang bisa dengan akurat dan mudah mencari siapa bapak dan ibu dari anak yang dilahirkan?

Teman yang lain mencoba menjawab dengan argumen pemeliharaan virginitas, simbol *property* termahal dari keperawanan dan keperjakaan. Kultur Timur sangat memelihara “barang mahal” tersebut dan ia hanya akan diserahkan kepada orang tertentu dan pada momen tertentu melalui momen sakral yang berdimesi vertikal maupun horizontal. Pernikahan adalah media resmi secara yuridis dan sosiologis untuk melegalkan serah terima virginitas tersebut. Legalitas ini penting sebab secara psikologis akan mengantarkan kedua mempelai bisa menikmati virginitas masing-masing dengan rasa aman, amanah, dan penuh makna. Arguman virginitas inipun juga akan ditolak sebab kultur individualisme Barat telah menggerus fungsi-fungsi komunal yang ada

di masyarakat. Sekularisasi Barat telah telah mereduksi etika komunal mereka, jatuh di titik nadir, digantikan oleh kebebasan individual. Selama dua individu *enjoy*, suka sama suka dan tanpa ada paksaan, maka keduanya berhak merayakan pencerabutan viginitas tersebut tanpa bingkai pernikahan. Di Barat, pernikahan tidak ubahnya sekedar kontrak antar dua individu dalam rangka mendapatkan berbagai *benefit* yang disediakan oleh negara seperti kredit lunak dan tunjangan keluarga, namun secara sosiologis mulai nyaris tidak berimplikasi apa-apa.

Lagi-lagi perbedaan kultur gagal menyediakan jawaban yang memuaskan. Atau memang tidak perlu ada jawaban yang memuaskan, cukup sharing perspektif saja? Saya kira memang demikian, sebab kita bukan alat pemuas, *tho*?



BAB 7

Pengalaman Akademik dan Dunia Perguruan Tinggi

JAMU

KAMIS, 23 Juli 2009, saya diminta menghadiri kunjungan salah seorang pejabat Direktorat Kelembagaan Dirjen Dikti Depdiknas yang sedang melakukan studi banding di Griffith University, Brisbane. Pejabat tersebut memperoleh Executive Endeavour Award dari pemerintah Australia selama 4 minggu.

Setelah mengunjungi beberapa perguruan tinggi di South Australia dan otoritas permutuan perguruan tinggi di Canberra, di minggu keempat, beliau datang ke Brisbane didampingi program officer Indonesia Multilateral, Middle East, South and South East Asia Australian Government Departement of Education Employment and Workplace Relations (DEEWR). Di Griffith, pejabat tersebut diterima oleh Vice Chancellor & President; Deputy Vice Chancellor (Academic); bagian Academic Registrar; Student Administration; Principal Policy Adviser to Vice Chancellor; Regional Manager, International Marketing; dan International Relations Officer. Selain saya, turut menyertai dua mahasiswa PhD dan satu mahasiswa program master asal Indonesia.

Pada kesempatan itu, president Griffith Uni menerangkan ada sekitar 38.000 mahasiswa (pertama kali beroperasi hanya seratuasan mahasiswa) yang tersebar di 5 kampus (dari hanya 1 kampus kecil) dalam 300-an lebih program studi. Dari tahun ke tahun, Griffith Uni terus menunjukkan representasi internasional baik dari segi mahasiswa maupun staff. Mahasiswa Griffith berasal dari 122 negara, 60% staff-nya adalah non-Australian. Griffith Uni juga telah menjalin kerjasama dengan lebih dari 1000 institusi nasional maupun internasional.

Tentang Jaminan Mutu (JAMU), president dan beberapa staf yang lain menambahkan bahwa yang digunakan kampus ini mengacu pada AQF (Australian Quality Framework), sebuah sistem manajemen mutu yang digelindingkan oleh pemerintah Australia. Pada konteks ini, Griffith menerapkan internal audit yang berdasar evaluasi *student and staff satisfaction*, juga eksternal audit baik dari kalangan professional, organisasi profesi, atau *external expert* dari kampus atau lembaga lain yang kredibel. Dari sekian kali audit, Griffith Uni selalu memperoleh hasil yang memuaskan. Yang menarik, AQF ternyata buah dari proses panjang dan gradual. Awalnya, tidak ada sistem penyeragaman mutu bagi kampus-kampus di Australia. Setiap kampus diberi kewenangan untuk menganut sistem mana yang lebih cocok. Para pengambil kebijakan menyadari bahwa kampus-kampus tersebut sudah ada jauh sebelum AQF yang mulai dikenalkan tahun 1994. Jelas, setiap universitas pasti memiliki sejarah panjang sendiri-sendiri dalam usaha memelihara mutu input, proses dan output. Dengan

proses yang bertahap ini tidak ada Perguruan Tinggi yang merasa terdikte. Upaya menerapkan jaminan mutu yang bisa dijadikan standard muncul dari kesadaran bersama, berkelanjutan dan tidak instant.

Setelah mendengar pengalaman Griffith Uni, saya teringat model-model kebijakan top-down yang sering terjadi di kampung halaman, termasuk dalam hal penjaminan mutu. Saya teringat BAN dengan ‘proyek’ akreditasinya yang pada tahap tertentu menjadi “momok” bagi pengelola PT. Saya juga teringat kecenderungan ‘latah’ beberapa kampus untuk menerapkan sistem JAMU yang diadopsi dari dunia industri. Saat seorang teman menyampaikan bahwa di kampus dia saat ini sedang menerapkan standard ISO, salah satu *vice chancellor adviser* mengatakan kira-kira begini: “why ISO? ISO is for industrial management.” Ketika teman saya tadi bilang bahwa di kampusnya sudah menerapkan ISO pada konteks akademik, staff Griffith tadi lalu bilang, “ISO is good as a starting point to change university culture but we need more than that.”

Jawaban staff tersebut mengingatkan saya saat berbincang dengan salah satu dosen UGM. Dia bilang, “perguruan tinggi itu berkuat dengan sumber daya manusia, bukan commercial items. Karena itu UGM menerapkan Continuous Improvement [CT] sebagai JAMU. Bila audit mutu yang diselenggarakan tiap tahun menemukan hasil yang telah memenuhi standard mutu, maka untuk tahun yang akan datang capaian mutunya akan ditingkatkan, dan begitu seterusnya.” Pokoknya, peningkatan mutu sebagai *never ending process*.

Sampai sini, ternyata JAMU itu bermacam-macam. Ada yang cap ISO, AQF, BAN, CT, dan lain-lain serta berbagai produk lain yang tidak ber-merk. Kira-kira JAMU apa yang paling cespleng ya? Sepertinya belum ada yang mengalahkan kasiat JAMU Gendong deh.:)

PhD by Research

PhD BY RESEARCH tampaknya cocok untuk mahasiswa yang “malas” ikut perkuliahan seperti saya. Memang betul, saat aplikasi ke kampus, calon mahasiswa harus sudah punya draft proposal disertasi, dan itu bagian dari persyaratan. Akan lebih baik bila jauh hari sebelum mendaftar sudah punya draft, sebab proposal tersebut sangat berguna untuk *hunting* professor yang kira-kira tertarik dan bersedia menjadi supervisor. Sebelum mengirim aplikasi ke kampus yang dituju, ada baiknya melakukan kontak-kontak dengan calon supervisor. Bukti korespondensi dengan professor tersebut akan memudahkan memperoleh LoA dari bagian admisi kampus. Kalau sudah ada professor yang bersedia membimbing, biasanya bagian admisi tinggal menunjuk co-supervisor.

Enaknya PhD by research itu mahasiswa bisa langsung fokus ke object yang akan diteliti tanpa diribeti dengan tugas-tugas kuliah. Secara umum, *full-time student, PhD by research* dapat jatah study minimal 2 tahun dan maksimal 4 tahun. Tahun pertama biasanya digunakan untuk mematangkan proposal disertasi, tahun kedua

untuk *field work*, dan sisanya, tahun ketiga dan keempat, untuk menulis disertasi secara lengkap.

Pada tahun pertama biasanya supervisor akan “*mem-push*” PhD student melakukan bibliographical review yang berkaitan dengan teori, metode, dan topik yang dikaji. Kadang-kadang mahasiswa dibuat “bingung” dan terasa diombang-ambing; diminta baca buku/jurnal yang sepintas tidak sesuai dengan topik riset. Saking banyaknya bahan yang harus dibaca dan dibuat report untuk pertemuan mingguan atau dwi-mingguan, seorang teman dari department lain sampai bilang: “jangan harap Anda bisa santai; supervisor itu *nggak* ingin mahasiswanya *nganggur* walau hanya sejenak. Selesai satu bacaan segera disusuli bacaan lain.” Tidak jarang draft teori dan metodologi yang diajukan ke supervisor tidak segera di-acc.

Ungkapan “your report/paper is good, but I want it better,” atau “please convince me!,” juga “I want to push you in order to be the best,” sangat sering terdengar saat mahasiswa menghadap supervisor. Belakangan saya menyadari bahwa semua proses itu bagian dari “cara” supervisor membimbing agar mahasiswa melihat topik riset secara komprehensif bahkan kemungkinan dari perspektif yang berbeda sekalipun.

Bisa dibilang tahun pertama adalah masa-masa tersulit. Mahasiswa diminta menyiapkan proposal riset yang harus dipresentasikan pada ujian “confirmation”. Dalam *confirmation* tersebut mahasiswa harus mempresentasikan rencana risetnya dihadapan 2 supervisor, *external examiner*, serta hadirin lain yang

biasanya PhD student atau juga dosen, serta menjawab pertanyaan-pertanyaan yang muncul. *Confirmation* inilah yang akan menentukan apakah proposal riset kita layak untuk diteruskan tanpa revisi, boleh dilakukan tapi dengan perbaikan, atau ditolak dengan konsekuensi status PhD student kita terancam pupus.

Setelah *external examiner* serta supervisor menyatakan riset project yang diseminarkan layak untuk diteruskan, mahasiswa diperbolehkan melakukan *field work*, itupun setelah memperoleh *ethical clearance*. Untuk mendapatkan *ethical clearance* tersebut harus melewati serangkaian proses yang membutuhkan pikiran dan waktu yang tidak singkat. Meski demikian, ide dari *ethical clearance* tersebut saya pikir sangat bagus, sebab memberikan perlindungan kepada subyek penelitian agar tidak menjadi korban eksploitasi peneliti atas nama kerja ilmiah. Di Indonesia, *ethical clearance* ini belum menjadi prasarat namun di negara-negara maju sudah.

Bagi saya, tantangan terberat PhD by research adalah menjaga konsistensi untuk selalu *keep going on the project* di tengah berbagai godaan. Bukan hanya godaan terhadap gaya hidup yang serba “wah” di masyarakat Barat, atau juga rasa kangen yang luar bisa pada keluarga di tanah air, tapi juga godaan untuk *switch* ke topik lain yang sepintas lebih menarik setelah melakukan *literature review*.

Meski banyak godaan dan tantangan, ambil program PhD di luar negeri itu lebih “kondusif” dibanding di negeri sendiri. Kalau di kampung sendiri proses menulis cenderung kurang fokus sebab terlalu banyak aktivitas ekstra seperti ronda, rapat RT, jagong manten, pertemuan

organisasi, atau mungkin juga godaan untuk terlibat dalam proyek sambilan. Proses menulis disertasi sering terbengkalai karena disibukkan oleh aktivitas ekstra tersebut. Akibatnya program doktor di tanah air rata-rata diselesaikan di atas 6 tahun. Belum lagi kalau ada hambatan sumber literatur yang belum tersedia di perpustakaan-perpustakaan lokal.

Setelah disertasi selesai, kewajiban mahasiswa hanyalah “men-submit” disertasinya ke program studi. Program studi lalu akan menunjuk “penguji” dari luar kampus. Setelah membaca dan menelaah disertasi tersebut, penguji akan menilai apakah disertasi tersebut diterima dan yang bersangkutan layak diberi gelar Doktor, atau harus ada minor *revision*, mayor *revision*, atau kadang, meski kasusnya jarang, diperlukan *oral defense*. Semua proses tersebut ditenggat oleh batasan waktu yang jelas sehingga mahasiswa tahu kapan hasilnya keluar.

Setahuku, PhD by research itu corak Eropa dan Australia namun keduanya ada perbedaan. Kalau di Eropa, Belanda misalnya tidak ada ujian proposal. Proposal cukup di acc oleh supervisor, namun ada ujian disertasi (*oral defense*). Di Australia sebaliknya, ada ujian proposal namun umumnya tidak ada *oral defense*/ujian disertasi.

Sebagai ganti tidak ada kelas, PhD student di Australia biasanya dapat fasilitas ruang/office untuk kerja, dan kalo di kampus saya, lengkap dengan PC baru, *unlimited internet access*, serta akses pinjam buku-buku perpustakaan untuk waktu yang lebih lama. Selain itu, biasanya program study juga menawarkan berbagai

macam workshop, seminar, dan lain-lain yang menunjang untuk riset/menulis disertasi.

Selain itu, program study juga memberikan *allowance* tiap mahasiswa untuk kepentingan riset, beli buku, atau menghadiri *conference* di dalam maupun luar negeri. Besarnya bervariasi tergantung tingkat “kemakmuran” prodi. Di tempat kami, misalnya, Departemen International Business & Asian Studies (IBAS) Griffith University Brisbane QLD, memberi 4000 AUD, di departemen lain cuma 3500 AUD.

Dicari: Iron-Chef Muslim

SERTIFIKASI halal yang didesain sebagai bentuk kontrol dan pemberian jaminan keotentikan sebuah produk, sebenarnya berakar pada hilangnya kepercayaan atau *trust* konsumen terhadap produsen. Karena itu, selain melalui nalar kuasa sertifikasi, kenapa tidak juga ditempuh jalan kultural dengan mencetak produsen-produsen jujur sebanyak-banyaknya? Sayangnya, sulit –atau memang belum ada– perguruan tinggi Islam yang punya program studi terkait permakanaan seperti tata boga, *hospitality*, perhotelan, dan lain-lain yang bereputasi cemerlang.

Akhir-akhir ini, dua institusi tengah “berebut” hak pemberian sertifikasi halal, MUI, dan Kemenag. Rebutan tersebut dipicu oleh RUU Jaminan Produk Halal dan Badan Penjaminan Produk Halal yang menyebutkan wewenang sertifikasi berada di Kementerian Agama, bukan lagi di MUI sebagaimana yang selama ini sudah berjalan.

Tentu saja pemindahan wewenang tersebut ditolak oleh MUI. Pihak MUI bahkan menegaskan pemindahan wewenang tersebut merupakan kesalahan besar.

Penetapan halal-haram adalah domain agama, karena itu, MUI-lah yang lebih berwenang bukan Negara. Ketua MUI, sebagai mana diberitakan sejumlah media menyatakan: "Sertifikasi halal adalah fatwa tertulis. Sehingga harus diberikan oleh lembaga yang memiliki kompetensi memberikan fatwa, dan yang berkompetensi memberikan fatwa adalah MUI." Di berbagai negara, seperti Malaysia, Singapura, Thailand, serta Ausralia selama ini sertifikasi halal pada produk makanan, obat, dan kosmetika, memang diberikan oleh majelis atau otoritas ulama setempat.

Sementara itu, Kemenag berargumen bahwa pemindahan tersebut dalam rangka mengefektifkan penataan produk halal. Kalau sertifikasi di bawah kendali Menteri Agama yang dalam hal ini representasi negara, maka pengawasan dan kontrol bisa dilakukan lebih intens. Negaralah yang punya otoritas mengatur dan memberi sanksi terhadap produsen yang nakal. Selama ini, bila ada pelanggaran dari produsen MUI hanya hampu 'mengimbau' tanpa pemberian sanksi sama sekali. Beberapa kasus produk halal aspal berlalu begitu saja, belum bisa dibawa ke pengadilan sebab Undang-Undangnya sendiri juga belum ada. Meski sertifikasi akan lebih baik dilakukan oleh lembaga yang punya power, keinginan Kemenag mengambil alih sertifikasi ini juga disangsikan berbagai pihak. Rekam jejak pengelolaan haji yang masih menyisakan berbagai masalah, mendorong publik mempertanyakan kelayakan institusi itu menangani pekerjaan yang syarat dengan fulus itu.

Belajar dari peristiwa yang sudah-sudah, isu produk halal ini selalu mencuat. Saat awal MUI menerapkan

sertifikasi halal pada masa Orba dulu muncul polemik seputar biaya sertifikasi serta aroma monopoli pelabelan stiker halal oleh salah satu kroni penguasa. Saat ini, di berbagai milis dan media juga ramai didiskusikan tentang siapa saja yang harus mendapatkan sertifikasi produk halal, apakah produsen kelas pabrik atau juga produsen UKM dan kaki lima; juga siapa yang mesti memanggung beban biaya sertifikasi tersebut. Bila biaya sertifikasi itu dibebankan pada produsen, tentu berimplikasi harga jual produk halal lebih mahal dibanding yang non-halal, sebab produsen ujung-ujungnya akan membebankan biaya sertifikasi tersebut pada konsumen. Risikonya, karena himpitan ekonomi umat akan memilih produk yang harganya lebih murah meski tidak tersertifikasi. Karena itu, beberapa kalangan mengusulkan agar biaya sertifikasi halal itu digratiskan saja, ditanggung oleh negara.

Sertifikasi halal yang didesain sebagai sarana kontrol dan pemberian jaminan keotentikan sebuah produk, sebenarnya berakar pada hilangnya kepercayaan, *trust*, konsumen terhadap produsen. Bisnis yang wataknya ingin mencari untung sebanyak-banyaknya sering menghalalkan segala cara termasuk menipu *contents* produk. Nah, bila yang mendasari sertifikasi itu adalah memudarnya kepercayaan, selain melalui nalar kuasa sertifikasi kenapa tidak juga ditempuh jalan kultural dengan mencetak produsen-produsen jujur sebanyak-banyaknya?

Ambil contoh dalam bidang produksi dan jasa penyediaan makanan atau catering, maka jalur kultural menekankan pencetakan sebanyak-banyaknya pengusaha

makanan, catering, dan kuliner dari kalangan Muslim yang *reputable*. Kadang saya sedih bila melihat minimnya pengusaha Muslim berskala besar yang bergerak di bidang industri makanan dan minuman dalam kemasan. Memang untuk menjadi pelaku usaha makanan yang handal diperlukan ilmu dan ketekunan. Sayangnya, sulit –atau memang belum ada– perguruan tinggi Islam yang membuka program studi terkait permakanan seperti tata boga, *hospitality*, perhotelan, dan lain-lain. Padahal ilmu-ilmu itulah yang banyak berkutat dengan bisnis makanan. Tentu mahasiswa tata boga di PT Islam akan diajari membuat dan menyajikan makanan yang bergizi, lezat dan mengundang selera; juga diajari menjadi wirausaha bidang kuliner yang handal. Mereka tidak hanya belajar membedakan bahan baku yang haram, *syubhat*, dan halal, tapi juga diajak mencari alternatif resep dan bahan yang halal menggantikan yang masuk kategori haram dan membahayakan.

Andai saja ada Perguruan Tinggi Islam yang sudah lama menekuni bidang ini, kita tidak akan segagap sekarang dalam menghadapi menjamurnya produk dan rumah makan yang tidak jelas kehalalannya, sebab dengan mudah kita bisa menemukan produk makanan, restoran, dan kafe yang terjamin kehalalannya dan *ke-thayyibannya* karya alumni PT Islam tersebut. Bahkan saya juga memimpikan suatu saat akan muncul chef Muslim yang berlaga di Kitchen Stadium memperebutkan supremasi Iron Chef. Tapi, berapa tahun lagi mimpi itu terwujud? Bukankah bidang ini termasuk yang terabaikan dalam khasanah Islam?

Mengajar Islamologi Mahasiswa Tiongkok

CERITANYA, tiga minggu yang lalu, saya menyambangi sekretariat Center for Teaching Staff Development (CTSD) di lantai 3 Gedung Pusat Studi UIN Sunan Kalijaga. Direktur CTSD yang akan bertugas ke Sorong selama 3 minggu tampak surprise melihat saya datang siang itu. Kukatakan padanya kalau saya sedang riset lapangan di Jogja. Mengetahui saya punya waktu agak luang pada akhir pekan, setengah kegirangan dia meminta saya untuk mengganti mengajar Studi Islam pada mahasiswa asal Tiongkok yang tengah mengambil program Sandwich di Universitas Ahmad Dahlan, salah satu Perguruan Tinggi Muhammadiyah di Yogyakarta.

Tidak satupun mahasiswa asal Tiongkok di kelas tersebut Muslim, karena itu materi Keislaman yang disampaikan pun lebih ditekankan pada Islamologi. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* karya Harun Nasution dipandang pas sebagai rujukan untuk menjelaskan seluk beluk agama Islam bagi non-Muslim. Buku tersebut menguraikan Islam tidak secara doktriner, tapi mengupasnya dari berbagai sudut pandang seperti

historis, sosiologis, serta filosofis. Meski jauh dari kesan indoktrinatif, namun karya doktor alumni McGill University itu tetap diperkaya dengan nukilan-nukilan dalil naqli dari ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadits untuk menunjukkan bahwa paparan historis, sosiologis dan filosofis dalam buku ini tidak bertentangan dengan nash .

Sabtu, 17 Oktober, saya masuk kelas untuk menjelaskan: Makna Islam yang Sebenarnya. Lalu pada 25 Oktober, mengupas: Keterkaitan antara Ibadah dalam Islam dengan Latihan Spiritual dan Pembinaan Moral. Sejak awal, saya dipesan agar menjelaskan secara pelan-pelan, sebab mereka juga masih belajar bahasa Indonesia. Semula saya berpikir, kalau bahasa Indonesia mereka masih terbata-bata saya toh bisa menerangkan dengan bahasa Inggris. Namun, salah satu pengelola program menyampaikan SMS bahwa mereka juga tidak paham Bahasa Inggris. Akhirnya satu istilah bisa saya ulang berpuluh kali agar mereka mengerti. Hampir 30-an mahasiswa itupun setia membuka-buka “Buku Bantal” Kamus Indonesia-Tiongkok. Belum cukup, masing-masing mereka juga ditemani kamus elektronik.

Meski saya harus rela berserak-serak akibat teriak mengulang-ulang materi kuliah, namun saya salut pada kegigihan mereka belajar bahasa Indonesia. Salah satu alasan kenapa saya bersedia mengajar mereka adalah hasrat untuk menjelaskan pada dunia bahwa Islam itu damai, indah, anti kekerasan dan penuh dengan ajaran etika universal. Islam sama sekali tidak identik dengan teror dan keterbelakangan, seperti yang sering dipropagandakan berbagai media asing.

Spirit al-'Ashr sebagai Basis Pengembangan PTMA

MENURUT K.H.R Hadjid, Kiai Haji Ahmad Dahlan mengajarkan Surat Al-'Ashr pada murid-muridnya lebih dari 7 bulan. Lamanya waktu mengajarkan surat Al-'Ashr yang diulang-ulang pada muridnya hingga lebih 7 bulan ini jauh lebih lama dibandingkan waktu mengajarkan surat Al-Maun yang kurang lebih 3 bulan.

Namun, selama ini Muhammadiyah lebih dikenal sebagai gerakan dakwah Islam yang berlandaskan spirit Al-Ma'un karena banyaknya amal usaha yang didirikan dalam bidang pendidikan (schooling), kesehatan (healing), dan sosial (feeding), diorientasikan untuk membantu kaum lemah dan mereka yang terlemahkan (mustadh'afin).

Spirit Al-'Ashr kurang tereksplorasi dalam berbagai kajian tentang Muhammadiyah. Kenyataan ini mendorong Azaki Khoiruddin menulis buku dengan judul *Teologi al-'Ashr: Etos dan Ajaran K.H.A. Dahlan yang Terlupakan* (2016).

Surat Al-‘Ashr terdiri dari 3 ayat, diturunkan di Makkah, turun setelah surat Al-Insyirah. Dalam Mushaf Al-Quran letaknya pada urutan ke-103, setelah surat At-Takatsur dan sebelum surat Al-Humazah. Kata-kata kunci (*key concept*) yang terdapat dalam surat al-‘Ashr antara lain: Masa (*al-Ashr*), manusia (*al-insan*), kerugian (*khusr*), orang-orang yang beriman (*alladziina aamanu*), beramal shalih (*‘amilu ash-shalihah*), saling menasehati dalam kebenaran (*tawashau bi-alhaq*), dan saling menasehati dalam kesabaran (*tawaashau bi-ash-shabr*).

Dari rangkaian konsep-konsep utama tersebut, surat Al-‘Ashr menegaskan bahwa sesungguhnya manusia itu berada dalam kerugian, kecuali 4 golongan, yaitu: (1) yang beriman; (2) yang beramal shalih; (3) yang saling menasehati dalam kebenaran; dan (4) yang saling menasehati dalam kesabaran.

Dalam konteks membangun peradaban yang berkemajuan, Azaki (2016) menjelaskan kerangka operasional spirit Al-‘Ashr bahwa, agar manusia tidak terjebak dalam kerugian (lemah, hancur, tidak berdaya, kalah tergilas oleh kemajuan zaman), maka manusia perlu empat etos dan modal sekaligus. *Pertama*, keimanan yang digunakan sebagai visi, *worldview*, ideologi, *wijah* yang jelas. *Kedua*, amal shalih dalam bentuk amal nyata, amal usaha, serta kerja-kerja peradaban. *Ketiga*, modal kebenaran dalam bentuk ilmu pengetahuan dan teknologi. *Keempat*, kesabaran menjadi landasan moral, etik, dan akhlak dalam berbuat dan bertindak.

Para pengelola Perguruan Tinggi Muhammadiyah dan 'Aisyiyah (PTMA) saat ini sedang berlomba untuk menjadi Perguruan Tinggi yang unggul, berdaya saing, dan berkemajuan. Tata kelola perguruan tinggi yang baik (*Good University Governance*) di PTMA menjadi syarat mutlak menuju keunggulan dan kemajuan tersebut. Pertanyaanya adalah, sudahkah para pengelola (pimpinan, dosen dan tendik) menggunakan spirit dan etos Al-'Ashr tersebut?

Merujuk pada spirit dan etos Al-'Ashr ini, agar PTMA tidak mengalami kerugian dan kehancuran, maka para pengelolanya harus mengacu pada 4 prinsip berikut ini. *Pertama*, keimanan yang diwujudkan dalam keyakinan dan tindakan berdasarkan nilai-nilai dasar Al-Islam dan Kemuhammadiyah serta visi, misi, *roadmap* dan strategi pengembangan PTMA.

Kedua, amal shalih yang ditunjukkan dengan kesadaran bahwa PTMA merupakan ladang beramal shalih melalui kerja-kerja memajukan peradaban secara sistemis, terorganisir, dan pelayanan prima (*service excellence*).

Ketiga, kebenaran yang dipraktikkan dalam tata kelola perguruan tinggi yang baik, taat aturan, transparan, akuntabel, berbasis data, ilmu pengetahuan, dan teknologi. *Keempat*, kesabaran yang diimplementasikan dengan kerja dan sikap yang konsisten, disiplin, efektif dan menghargai waktu, fokus, ikhlas, profesional, menjaga harmoni, dan proaktif meningkatkan kualitas tanpa henti dan berkelanjutan (*continuous quality improvement*). Pendeknya, spirit Al-Ashr ini menjadi

landasan pengelolaan Amal Usaha Muhammadiyah (AUM) yang berkemajuan: modern, profesional, bermutu dan berdaya saing.

Dibaca dari perspektif Al-'Ashr, para pimpinan, dosen dan tendik yang masih mengelola PTMA secara asal-asalan adalah orang-orang yang berada dalam kerugian, baik waktu, tenaga, maupun pikiran. Rugi secara individual dan berpotensi menghancurkan secara institusional.

Surat Al-Ashr ini, jika dibaca pada konteks pengelolaan PTMA maknanya: "Demi Masa. Sesungguhnya para pimpinan, dosen dan tenaga kependidikan PTMA itu berada dalam kerugian. Kecuali mereka-mereka yang: (1) meyakini dan mengamalkan nilai-nilai dasar Al-Islam dan Kemuhammadiyah serta memahami dengan baik visi, misi, tujuan, *roadmap* dan strategi pengembangan PTMA; (2) mereka yang menjadikan PTMA sebagai ladang amal shalih yang dikelola dengan penuh tanggung jawab, terorganisir, sistemik dan pelayanan prima; (3) mereka yang senantiasa menegakkan kebenaran di PTMA dengan tata kelola perguruan tinggi yang baik, taat pada aturan, transparan, akuntabel serta berdasar data yang valid berbasis ilmu dan teknologi; serta (4) mereka yang senantiasa bersabar dalam mengelolah PTM secara istiqamah, disiplin fokus, ikhlas-profesional, kompak dan harmonis, serta konsisten menjaga dan meningkatkan mutu."

OASE

Dari Apa

Terbuat dari apa matamu
Hingga tidak mampu melihat kesengsaraan bangsamu

Terbuat dari apa telingamu
Hingga tidak mampu mendengar keresahan rakyatmu

Terbuat dari apa hidungmu
Hingga tidak mampu mencium aroma busuk di sekitarmu

Terbuat dari apa otakmu
Hingga tidak mampu memikirkan nasib negerimu

Terbuat dari apa hatimu
Hingga tidak mampu memberi kepastian

Terbuat dari apa tanganmu
Hingga tidak mampu menegakkan keadilan

Terbuat dari apa kakimu
Hingga tidak mampu melangkah ke depan

Terbuat dari apa tubuhmu
Hingga tidak mampu memberi kehangatan tanah airmu.

Wirokerten, 9 Juli 2020

Ada Saatnya

Ada saatnya
Mulut kita tutup,
Agar nurani bicara.

Ada saatnya
Telinga kita tulikan,
Agar sukma mendengar.

Ada saatnya
Penglihatan kita pejamkan,
Agar mata hati memandang.

Ada saatnya
Tangan kita istirahatkan,
Agar pikiran bekerja.

Ada saatnya
Langkah kaki kita hentikan,
Agar asa berjalan.

Ada saatnya
Raga kita rebahkan,
Agar jiwa melayang.

Wirokerten, Bantul, 4 Juli 2020

DAFTAR PUSTAKA

- Abror, Robby Habiba. *Islam, Budaya dan Media: Studi Filsafat Interdisipliner dan Terapan Kontemporer (Islam, Culture and Media: Study of Contemporary Interdisciplinary and Applied Philosophy)*. Yogyakarta: Multi Presindo 1, 2013.
- Ali, Maulana Muhammad. *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*. Bilingual, New edition. The Ahmadiyah Anjuman Ish'at Islam, 1999.
- Allport, Gordon W. *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. Oxford, England: Macmillan, 1950.
- Al Omian, Khuloud. "Are We Witnessing the Awakening of a New World Order?" *Forbes – Middle East*, 7 April 2020. <https://www.forbesmiddleeast.com/leadership/opinion/are-we-witnessing-the-awakening-of-a-new-world-order>.
- Anderson, Benedict. *Java in the Time of Revolution*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.
- Barbour, Ian G. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. London: SCM Press, 1998.
- Bruinessen, Martin Van. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*.

- Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013.
- Bruinessen, Martin Van, dan Julia Day Howell, ed. *Sufism and the “Modern” in Islam*. London: I.B. Tauris, 2007.
- Burhani, Ahmad Najib. *Muhammadiyah Jawa*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2016.
- Carrette, J., dan Richard King. *Selling Spirituality*. 1st edition. London & New York: Routledge, 2004.
- Dominic, Biju. “Will Covid-19 Weaken the Base of Organized Religions?” *mint*, 11 Maret 2020. <https://www.livemint.com/opinion/online-views/will-covid-19-weaken-the-base-of-organized-religions-11583938616621.html>.
- Eisenstadt, Shmuel N. *Multiple Modernities*. 1st edition. New Brunswick, N.J: Routledge, 2002.
- Emoto, Masaru. *The Hidden Messages in Water: Pesan Rahasia Air*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006.
- Gaus AF, Ahmad. *Filantropi dalam Masyarakat Islam*. Yogyakarta: Elex Media Komputindo, 2008.
- Geertz, Clifford. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*. Diterjemahkan oleh Aswab Mahasin dan Bar Rasuanto. Depok: Komunitas Bambu, 2013.
- Guessoum, Nidhal. “Time for an Arab Astronomy Renaissance.” *Nature* 498, no. 7453 (Juni 2013): 161–64. <https://doi.org/10.1038/498161a>.
- Hadjid, KRH. *Pelajaran KHA Dahlan: 7 Falsafah & 17 Kelompok Ayat Al-Qur’an*. Yogyakarta: LPPi UMY, 2008.
- Hamka. 2015. *Tasawuf Modern*. Jakarta: Republika.
- Has Religion Surged During COVID-19 Pandemic?*, 2020.

- https://www.youtube.com/watch?v=9A4UG_1fEiY.
- Henrich, Joseph, Michal Bauer, Alessandra Cassar, Julie Chytilová, dan Benjamin Grant Purzycki. "War Increases Religiosity." *Nature Human Behaviour* 3, no. 2 (Februari 2019): 129–35. <https://doi.org/10.1038/s41562-018-0512-3>.
- Howell, Julia Day. "Sufism and the Indonesian Islamic Revival." *The Journal of Asian Studies* 60, no. 3 (Agustus 2001): 701–29. <https://doi.org/10.2307/2700107>.
- . "The New Spiritualities, East and West: Colonial Legacies and the Global Spiritual Marketplace in Southeast Asia." Dalam *Journal for the Academic Study of Religion*, 19:19–33, 2006. <https://doi.org/10.1558/jasrv19i1.19>.
- Khoirudin, Azaki. *Teologi al-'Ashr: Etos dan Ajaran K.H.A. Dahlan yang Terlupakan*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2016.
- Kuntowijoyo. *Identitas Politik Umat Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.
- . *Muslim Tanpa Masjid*. Bandung: Mizan, 2001.
- Latief, Hilman. "Cosmopolitan Muslims: Between Rural and Urban Area." *The Jakarta Post*, Agustus 2009.
- Mujiburrahman. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Leiden: Amsterdam University Press, 2006. <https://hdl.handle.net/1887/10061>.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Kiai Ahmad Dahlan: Jejak Pembaharuan Sosial dan Kemanusiaan*. Jakarta: Kompas, 2010.
- . *Pesan dan Kisah Kiai Ahmad Dahlan dalam Hikmah Muhammadiyah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah,

2007.

Muttaqin, Ahmad. “Wacana Kristenisasi di Indonesia dan Implikasinya pada Hubungan-Muslim Kristen”. *Tesis*. Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2002.

----- . “Christianization and Islamization Discourses in Modern Indonesia: A Struggle for Representing Power”. *Thesis*. Florida International University, Miami, USA. 2005.

----- . “From Occultism to Hybrid Sufism: The Transformation of an Islamic-Hybrid Spiritual Group in Contemporary Indonesia.” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 4, no. 1 (1 Juni 2014): 81–104. <https://doi.org/10.18326/ijims.v4i1.81-104>.

———. “Hybrid spirituality and religious efficacy of Yogyakarta spiritual centres.” PhD Thesis, University of Western Sydney, 2012.

———. “Islam and the Changing Meaning of Spiritualitas and Spiritual in Contemporary Indonesia.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 50, no. 1 (26 Juni 2012): 23–56. <https://doi.org/10.14421/ajis.2012.50i1.23-56>.

———. “Religion, Science, And Culture Amidst the Covid-19 Pandemic: Muhammadiyah’s Worship Guidance and Members’ Responses.” *Al-Albab* 10, no. 1 (29 Juli 2021): 3–32. <https://doi.org/10.24260/alalbab.v10i1.1904>.

Muttaqin, Ahmad, Wawan Gunawan, dan Azaki Khoirudin. “Zoomatan: Kontroversi, Akomodasi, dan Moderasi Layanan Ibadah Jum’at Dalam Jaringan di Masa Wabah (Studi Autonetnografi Sholat Jum’at Online Melalui Aplikasi Zoom di Indonesia).” Yogyakarta: Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat UIN

- Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021.
- Munjid, Achmad. "Thick Islam and Deep Islam." *The Jakarta Post*, Agustus 2009. <https://www.thejakartapost.com/news/2009/08/16/thick-islam-and-deep-islam.html>.
- Muzakki, Akh. "Islam as a Symbolic Commodity: Transmitting and Consuming Islam Through Public Sermons in Indonesia." Dalam *Religious Commodifications In Asia: Marketing Gods*. London and New York: Routledge, 2008.
- Nakamura, Mitsuo. *Bulan Sabit Terbit di atas Pohon Beringin: Studi tentang Pergerakan Muhammadiyah di Kotagede sekitar 1910-2010*. Diterjemahkan oleh Muhammad Yuanda Zara. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2017.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, 2001.
- Peacock, James L. *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*. California: Cummings Publishing Company, 1978.
- Pihlström, Sami. 2007. "Religion and Pseudo-Religion: An Elusive Boundary." *International Journal for Philosophy of Religion* 62 (1): 3–32. <https://www.jstor.org/stable/27646221>.
- Ricklefs, MC. *A History of modern Indonesia: C.1300 to the present*. London: Macmillan, 1981.
- Ricklefs, Merle Calvin. *Six Centuries of Islamization in Java*, 1972.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1995.
- . *Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai*

- Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2007.
- Sinding Bentzen, Jeanet. "Acts of God? Religiosity and Natural Disasters Across Subnational World Districts." *The Economic Journal* 129, no. 622 (1 Agustus 2019): 2295–2321. <https://doi.org/10.1093/ej/uez008>.
- Sofyan, Dicky, dan Muhammad Wildan, ed. *Virus, Manusia, Tuhan: Refleksi Lintas Iman tentang Covid-19*. Jakarta dan Yogyakarta: KPG dan ICRS, 2020.
- Turner, Bryan S. "Islam, Public Religions and Secularization Debate." Dalam *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*. New York: Springer, 2010.
- Turner, John A. *Religious Ideology and the Roots of the Global Jihad: Salafi Jihadism and International Order*. Palgrave Macmillan UK, 2014.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. 2 ed. Routledge Classics. London and New York: Routledge, 2001.
- Wilson, Bryan. *Religion in Sociological Perspective*. 1st edition. New York: Oxford University Press, 1982.

KEDEWASAAN BERAGAMA

Esai-esai Penggugah Kesadaran,
Penghidup Nalar, dan Penguat Spiritual

Bagaimana nalar masyarakat menghadapi situasi dunia yang terus berubah dengan sangat cepat? Apakah perbedaan orientasi keagamaan instrinsik dan ekstrinsik, berimplikasi pada perbedaan kualitas cara menyikapi hidup? Mengapa sebagian masyarakat beragama abai terhadap perubahan-perubahan di sekitarnya? Perubahan lanskap keberagaman seperti apa yang berpotensi muncul pada masa mendatang? Apa pengaruh yang akan ditimbulkan terhadap agama, organisasi keagamaan, maupun cara beragama masyarakat?

Sebagai sarjana Studi Agama-Agama, penulis buku ini sangat menyadari kemungkinan perubahan lanskap keberagaman masyarakat di era pascamodern dengan segala ragam masalahnya. Perubahan itu antara lain terlihat dari bergesernya cara beragama komunal ke individual, semakin masifnya penggunaan teknologi informasi dalam pengajaran dan ritual keagamaan, terjadinya polarisasi otoritas agama di berbagai lembaga keagamaan, perilaku umat beragama yang tidak ramah lingkungan, dan seterusnya.

Kedewasaan dalam merespons situasi, turut dipengaruhi oleh world view keagamaan yang dibentuk oleh proses panjang pendidikan dan pengalaman. Bagaimana corak keagamaan yang semestinya dikembangkan? Buku ini menawarkan refleksi kritis atas perubahan sosial-budaya dan beragam masalah keagamaan yang terus bermunculan. Esai-esai dalam buku ini diharapkan menjadi penggugah kesadaran, penghidup nalar, dan penguat spiritual.



PT. Litera Cahaya Bangsa
Jalan Nanas 47B, Banyuraden, Gamping, Sleman, Yogyakarta
Email: redaksi@ibtimes.id
Website: www.ibtimes.id

ISBN 978-623-95908-7-1

