Memotret MULTIKULTURALISME

di Kota Seribu Gereja

Delmus Puneri Salim, Ahmad Rajafi, Ressi Susanti,
Edi Gunawan, Syarifuddin, Muhammad Tahir. A,
Rahmawati Hunawa, Rusdiyanto, Aris Soleman,
Nur Evira Anggrainy Bahrain

Memotret MULTIKULTURALISME

di Kota Seribu Gereja

PENERBIT • FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH

Memotret Multikulturalisme di Kota Seribu Gereja.

Hak Cipta dilindungi Undang-undang
All Rights Reserved

Penyusun : Tim Dosen Fuad.
Editor : Yuliana Jamaluddin dan Siti Aisa
Layout & Desain Cover : Tim Istana Publishing

Diterbitkan Oleh:
Penerbit Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAIN Manado
Gedung Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAN Manado
Jl. Dr. S.H. Sarundajang Kawasan Ringroad I, Kota Manado
Telp : +62431860616
E-Mail : fuad@iain-manado.ac.id
Web : www.fuad.iain-manado.ac.id

Dicetak & didistribusikan oleh:
CV. ISTANA AGENCY
Istana Publishing
Jl. Nyi Adi Sari Gg. Dahlia I, Pilahan KG.I/722 RT 39/12
Rejowinangun-Kotagede-Yogyakarta
0851-0052-3476 istanaagency09@gmail.com
0857-2902-2165 istanaagency
istanaagency www.istanaagency.com

Cetakan Pertama, Oktober 2019
x + 178 halaman; 15,5 x 23 cm
ISBN : 978-602-53029-6-1

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit

KATA SAMBUTAN

Assalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakaatuh

Sudah menjadi pemahaman bersama, bahwa dalam membangun daerah yang beragam dari aspek suku, agama, ras, etnik, bahasa, tradisi, dan sebagainya harus mengarahkan pembangunan sesuai dengan karakteristik daerah itu sendiri. Fenomena menyusutnya tatanan nilai bangsa, termasuk terkoyaknya hohesivitas sosial akhir-akhir ini melanda bangsa Indonesia, diperlukan arah pembangunan dalam arah sosio-kultural-religius dengan memanfaatkan segala keunggulan *(strenght)* atau potensi yang dimiliki sebagai sumber daya utama dalam mewujudkan tatanan masyarakat aman dan damai serta saling menghargai satu dengan lainnya.

Sejarah peradaban manusia membuktikan bahwa para ilmuwan dikenal orang, antara lain karena tulisan-tulisannya. Oleh karena itu, kampus seharusnya menjadi habitat para dosen untuk menciptakan karya tulisnya. Gairah menulis para dosen khususnya Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah (FUAD) IAIN Manado ke depan perlu terus dipacu agar geliat keilmuannya menyemangati suasana kampus. Sehubungan dengan itu, saya menyambut baik penerbitan bunga rampai yang berjudul ***"Memotret Multikulturalisme di Kota Seribu Gereja"*** ini diharapkan mampu menjadi suatu masukan yang konstruktif-evaluatif bagi

para pemangku kepentingan. Karya ini semoga bermanfaat dalam pengembangan wawasan multikulturalisme di Indonesia pada umumnya, dan di Sulawesi Utara pada khususnya. Selain itu, bunga rampai ini dapat memperkaya literatur dalam kajian wawasan multikulturalisme dari berbagai sudut pandang, khususnya dalam lingkup spasial Sulawesi Utara, serta dapat menjadi bahasa pemetaan bagi segenap *stakeholder* dalam perumusan kebijakan yang terkait dengan wajah Islam yang moderat (*wasatiyah).*

Saya berharap bahwa terbitnya buku ini bukanlah merupakan publikasi pertama dan terakhir bagi para penulisnya, tetapi akan terbit publikasi buku-buku lain untuk menyemarakan budaya menulis di lingkungan kampus. Selain itu, terbitnya bunga rampai ini diharapkan dapat menyemangati dosen-dosen lain untuk menulis dan mempublikasikan tulisannya. Semoga buku ini dapat menarik perhatian pada cendekiawan, pemikir, peneliti, peminat, dan masyarakat umum. Harapan kita agar penerbitan bunga rampai ini benar-benar merupakan sumbangan kepada masyarakat Indonesia yang haus akan bacaan yang bermanfaat.

Terima kasih

Wasslamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakaatuh,

Manado, Oktober 2019
Rektor,

Delmus Puneri Salim

KATA PENGANTAR

Assalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakaatuh

Beberapa tahun terakhir ini, isu terkait dengan gagasan multikulturalisme dan dan moderasi Islam cukup menggeliat dalam belantara dunia akademisi. Bukan tanpa alasan, rentetan peristiswa berupa pelarangan pembangunan rumah ibadah, penolakan tokoh agama tertentu dalam berdakwah, menguatnya paham keagamaan radikal yang anti terhadap keragaman/nirdialogis, termasuk pula gerakan ekstrimisme dan terorisme turut mewarnai pemberitaan baik media cetak maupun media eletronik. Menyikapi problematika di atas, seyogyanya kajian-kajian kritis-evaluatif sangat diperlukan untuk mengurai akar (*root)* masalah dan memberikan jalan keluar penyelesaiannya.

Hadirnya buku berupa kumpulan tulisan para dosen Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah (FUAD) yang berjudul *"**Memotret Multikulturalisme di Kota Seribu Gereja**"* ini memotret segala problematika terkait dengan masyarakat multikulturalisme di Sulawesi Utara. Tulisan-tulisan ini diharapkan mampu menjadi suatu masukan yang konstruktif-evaluatif bagi para pemangku kepentingan yang ada di Indonesia pada umumnya dan di Provinsi Sulawesi Utara pada khususnya. Bunga rampai ini, tidak saja berisi kumpulan penelitian/hasil pengamatan yang telah dilakukan para penulis berhubungan dengan isu-isu dinamika Sosio-kultural-religius pada masyaralat multikulturalisme di Sulawesi Utara dan di Indonesia, namun juga berisi rekomendasi-rekomendasi pembangunan terkait dengan moderasi Islam dalam berbagai sudut pandang kajian. Buku ini juga menjelaskan tentang upaya menciptakan praktik dan dinamika sosio-kultural-religius dalam konteks masyarakat yang multikultural

di Sulawesi Utara. Dalam konteks inilah, buku dengan kajian-kajian serta rekomendasi-rekomendasi yang konstruktif ini, kiranya dapat dimanfaatkan oleh segenap pemangku kepentingan terkait dengan menampilkan wajah Islam yang moderat.

Sehubungan dengan itu, saya menyambut baik penerbitan perdana buku bunga rampai ini dengan harapan karya ini bermanfaat dalam pengembangan melengkapi kajian berwawasan multikulturalisme di Indonesia pada umumnya, dan di Sulawesi Utara pada khususnya. Saya mengucapkan terima kasih kepada semua kontributor naskah yang telah berpartisipasi dalam penghimpunan naskah bunga rampai ini, kepada penyunting isi dan bahasa, serta kepada seluruh tim penyusun atas jerih payahnya dalam menyempurnakan bunga rampai ini.

Meskipun amat lambat proses penyiapan edisi perdana ini menjadi terbitan yang kini hadir di hadapan pembaca sekalian, saya berharap buku ini dapat memberikan sumbangan yang cukup berarti bagi siapa pun yang ingin mendalami lebih jauh mengenai kajian praktik dan dinamika kehidupan masyarakat multikultural. Berbagai pihak telah berjasa mewujudkan hehadiran bunga rampai ini. Maka sudah sepantasnyalah kami menyampaikan penghargaan dan terima kasih. Kepada para penulis yang dengan kedermawanannya sudah bersedia menyiapkan tulisan dalam bunga rampai ini, kami hanya bersyukur dan berterima kasih atas kerja sama yang diberikan.

Manado, Oktober 2019
Dekan,

Edi Gunawan.

Daftar Isi

KATA SAMBUTAN v
KATA PENGANTAR vii
DAFTAR ISI ix

Politik Identitas dan Multikulturalisme
Delmus Puneri Salim 1

Menangkal Radikalisme Dalam Rumahtangga (Re-Interpretasi Hadits Tentang Laknat Malaikat Bagi Istri)
Ahmad Rajafi dan Ressi Susanti 9

Pertimbangan MK dalam Mengabulkan *Judicial Review* Batas Usia Perkawinan dalam Undang-undang Perkawinan
Edi Gunawan & Muhammad Iqbal Suma 35

Aqidah Runtuh dengan *Hablumminannas*
Syarifuddin 61

Teori Muhaddisin Dan Islamolog Barat: Kajian Matan
Muhammad Tahir.A 82

Bacaan Fathah, Imalah Dan Taqlil dalam Perspektif Imam Tujuh (Qiraah Sab'ah)
Rahmawati Hunawa 106

Politik Islam Masa Khulafa al-Rasyidin
Rusdiyanto.....134

Politik, Pemimpin Dan Pengikut :
Pespektif Psikologi
Aris Soleman.....146

Remaja dan Multikulturalisme
Nur Evira Anggrainy Bahrain.....157

Biografi Penulis.....171

POLITIK IDENTITAS DAN MULTIKULTURALISME

Delmus Puneri Salim

PENDAHULUAN

Politik Identitas yang mengedepankan kharakteristik suku agama dan ras semakin meningkat dalam kontestasi pemilihan demokrasi di Indonesia belakangan ini. Pada masa awal pemilihan kepala daerah secara langsung tahun 2005, identitas suku atau penggunaan jargon putra daerah menjadi wacana sangat dominan. Belakangan ini, identitas agama lebih dominan dalam percakapan politik sebelum dan sesudah pemilihan umum serentak tahun 2019.

Politik identitas suku dan agama sering digunakan untuk mempengaruhi pemilih dalam proses penggunaan hak suara di pemilihan demokrasi di Indonesia. Politik identitas suku dan agama merupakan bagian dari politik nilai-nilai mayoritas dalam suatu pemilihan umum yang membutuhkan suara mayoritas. Di Amerika Gerakan white nationalists mempengaruhi hasil pemilihan presiden sebelumnya. Di Venezuala gerakan socialist memunculkan pemimpin yang popular dan menolak proses internasionalisasi di negara tersebut.

Proses penggunaan nilai-nilai mayoritas dalam pemilihan demokrasi ini memberikan tantangan yang tinggi terhadap masyarakat yang majemuk. Namun demikian, politik identitas bisa positif jika digunakan untuk membentuk identitas kelompok baru yang menyatukan masyarakat yang majemuk seperti dalam konsep multikulturalisme.

PEMBAHASAN

Identitas kelompok sangat berkembang dalam pemilihan demokrasi belakangan ini. Politik identitas ini sayangnya lebih banyak mempersempit cara pandang individu ketimbang mencerahkan individu. Ketika seseorang didentifikasi sebagai satu bagian dari kelompok tertentu, mereka secara pribadi akan dipandang menjadi bagian dari identitas kelompok tersebut. Identifikasi seseorang dari kelompoknya ini akan mempengaruhi sikap yang diterima seorang individu tersebut baik sikap keramahan karena memiliki budaya kelompok yang sama maupun penolakan karena berbeda karakteristik dari kelompoknya atau dianggap memiliki budaya inferior atau superior dari budaya yang lain.

Identitas kelompok sering dipahami sebagai bagian dari fakta social dimana seorang individu membutuhkan individu lain dalam bersosialisasi. Interaksi social ini kemudian melahirkan kelompok-kelompok dan identitas-identitas serta karakteristik yang digunakan untuk saling membantu dan melindungi anggota kelompok tersebut. Namun demikian, kekuatan nilai-nilai identitas kelompok ini akan menjadi kompleks ketika berbenturan dengan identitas kelompok lain dalam pemilihan demokrasi. Kekomplekan ini terjadi karena beberapa hal. Pertama identitas kelompok seperti suku agama dan ras sebagian besar terbentuk secara genetic, social

dan budaya, bukan karena pilihan seseorang individu. Hampir semua individu mewarisi kesukuannya dari orang tuanya. Oleh karena itu, tidaklah rasional seorang individu mengklaim suatu suku lebih otomatis membuat seseorang lebih baik dari suku lain. Kedua tidak seorang individupun yang memiliki karakeristik satu kelompok tertentu secara menyeluruh meskipun individu ini sering diklaim sebagai bagian dari kelompok tersebut.

Identitas-identitas kelompok yang kompleks ini sangat banyak jumlahnya dan sering digunakan secara politis dalam pemilihan demokrasi. Para politisi menggunakan identitas kelompok untuk mengajak pemilih memilih sesuai identitas kelompoknya dan menjanjikan bahwa hanya merekalah yang akan bersimpati dan memperjuangkan kelompok tersebut serta menunjukkan seolah-olah dalam pemilihan demokrasi yang berjalan para politisi hanya akan mengedepankan kelompoknya masing masing.

Meskipun saling membantu sesame anggota kelompok adalah perbuatan penting, dalam demokrasi, pemimpin yang dihasilkan bukan untuk melayani kelompoknya saja tetapi semua warga dengan berbagai macam identitas kelompok. Apalagi, secara individu dan psikologis, manusia berkembang dan karaktersitik kelompok juga berkembang dan dinamis bahkan saling berinteraksi antara identitas satu kelompok dengan kelompok yang lain. Seseorang bias saja bersikap lebih bijak dari stereotype yang sering dialamatkan kepada prilaku kelompoknya sama saja dengan seseorang yang dianggap ahli dalam berdagang seperti kebanyakan karakteristik kelompok suku tertentu padahal dia sama sekali tidak memiliki keahlian itu.

Secara politis, penggunaan identitas kelompok dalam kegiatan politik tidaklah salah dengan sendirinya. Gerakan social yang

menggunakan identitas kelompok untuk mencapai keadilan bersama yang belum diterima kelompok tersebut dibandingkan kelompok lain di suatu negara adalah tepat secara moral. Perjuangan masyarakat sipil ras-ras tertinggal di Amerika misalnya terjadi di pertengahan abad ke 20. Kelompok difabel dalam masyarakat membutuhkan dukungan politik agar semua sarana dan prasana bias diakses oleh kelompok ini.

Namun demikian, perjuangan melawan ketidak adilan yang dilakukan oleh kelompok kelompok tertentu dengan menggunakan identitas kelompok dan dilakukan dengan kekerasan adalah tidak tepat. Perjuangan ketidak adilan seperti inilah yang melahirkan perlawanan dan kekerasan yang berkelanjutan atas nama kelompok. Dari keragaman penggunaan atau politik identitas kelompok inilah kajian tentang politik identitas bias negative dan bisa positif.

Identitas kelompok negative ini bias berubah menjadi positif dengan perubahan situasi social politik ekonomi dan demografis. Perubahan peraturan di masa reformasi di Indonesia memberikan peluang kepada partai politik untuk dibangun atas dasar identitas agama. Identitas kelompok atas nama agama ini sebelumnya pernah dibenarkan di awal kemerdekaan dan dilarang pada masa Suharto. Identias ini bias menjadi masalah ketika kelompok tersebut mengabaikan dan mengidentikkan partai lain dengan mensetarakannya dengan agama lain dan atau memaksa individu yang seagama untuk bergabung dengan identitas partai tersebut.

Dalam kajian akademis terhadap politik identitas yang masih terbatas, sarjana politik sering mengasosiasikan politik identitas secara umum negative karena mereka menganggap politik identitas terfokus pada kelompok SARA dan penggunaaanya sering pada

pemilihan demokrasi. Kajian politik identitas juga terpusat pada ujaran kebencian yang dilakukan oleh satu kelompok terhadap kelompok lain yang sedang marak dengan penggunaan media social belakangan ini. Bahkan terkadang kelompok tersebut atas nama identitas kelompok agama berkemauan untuk membunuh mereka yang tidak berdosa dalam mencapai tujuan politik identitasnya. Inilah bagian dari politik identitas yang negative.

Sementara itu, politik identitas positif mengarah kepada pembentukan identitas kelompok baru bersama bagi semua orang dan penguatan akses multidimensional kepada identitas kelompok yang lemah. Partai politik dengan identitas local dibenarkan di provinsi Aceh sejak pertengahan tahun 2000an untuk memunculkan perjuangan politik local yang lebih kuat. Gerakan feminism yang mengedepankan terwujudnya penghargaan lebih terhadap peran perempuan dalam kehidupan social politik dan ekonomi lebih berkembang dalam satu decade belakangan ini di Indonesia. Setiap partai diwajibkan memasukkan nama calon legislative perempuan minimal 30 persen dalam daftar usulan calon legislativenya meskipun persyaratan ini baru dilaksanakan secara formalitas bagi partai-partai politik saat ini. Setiap bangunan diwajibkan memiliki konstruksi bangunan yang memberikan akses yang mudah bagi mereka yang difabel. Masyarakat akan lebih baik dengan pembentukan identitas kelompok-kelompok baru yang positif.

Identitas kelompok adalah pengasosiasian seseorang dengan identitas social baik jenis kelamin, ras, kelas, suku, nasionalisme, agama, difabilitas, dan orientasi seksual. Identitas kelompok ini kebanyakan diwarisi dan bukan pilihan seorang individu. Dalam konteks pembentukan identitas kelompok

baru, politik multikulturalisme diperlukan dalam membentuk identitas bersama yang majemuk dan saling bekerjasama antara berbagai macam identitas kelompok dalam masyarakat. Identitas kelompok multikulturalisme ini diperlukan sama seperti politik identitas perempuan dalam keanggotaan dewan legislative. Politik multikulturalisme ini bertujuan agar kelompok berbeda identitas berinteraksi satu sama lain dalam keberagaman dan perbedaan identitas kelompok.

Pengelolaan masyarakat dengan beragam identitas kelompok ini berkembang dalam bentuk yang berbeda dari waktu ke waktu. Multikulturalisme pada awalnya dipraktekkan dengan menempatkan satu komunitas si satu titik lokasi tempat tinggal terpisah dengan komunitas dengan budaya lain. Dengan kebijakan social politik ini, munculllah kampung china dan kampung melayu di berbagai kota di dunia. Di Indonesia, kampung Arab, kampung bugis dan kampung banjer tersebar di banyak provinsi. Di Amerika Serikat sampai saat ini suku asli Indian ditempatkan dalam daerah konservasi yang menggunakan konsep ini terpisah dari komunitas lain.

Pemisahan wilayah tempat tinggal ini tidak dapat dipertahankan dengan meningkatnya interaksi budaya antara satu komunitas dengan komunitas lain dan menyempitnya lahan pemukiman yang ada bagi masing-masing komunitas. Interaksi komunitas ini memunculkan istilah melting pot dengan pengertian komunitas dengan budaya dominan menjadi sentral budaya masyarakat dan budaya komunitas kecil menyesuaikan diri dengan budaya kelompok mayoritas tersebut. Jika seseorang berkunjung ke tempat lain dengan budaya berbeda, maka dalam konsep ini, yang

mengunjungi tersebut harus menyesuaikan diri dengan budaya yang dia kunjungi.

Konsep melting pot inipun berkembang. Karena seseorang tidak mudah merubah budaya yang sudah diwarisi secara turun temurun dan melekat dalam diri seseorang, konsep salad muncul. Istilah salad berarti satu wilayah harus menerima keragaman budaya yang dimiliki semua entitas kelompok dan busaya masing-masing kelompok dalam daerahnya tanpa harus meleburkan diri dengan budaya kelompok mayoritas. Ada entitas budaya dominan dan besar yang dikembangkan dan dilengkapi dengan pemeliharaan entitas budaya kecil lainnya dalam satu daerah tersebut.

Kurangnya penekanan pada interaksi antar identitas kelompok dalam konsep salad ini mendorong munculnya istilah multikulturalisme dengan maksud keragaman budaya kelompok besar dan kecil dengan interaksi dan partisipasi semua di dalamnya. Setiap daerah dihuni oleh berbagai individu dan beragam kelompok dengan identitasnya masing-masing. Multikulturalisme mendorong interaksi positif antar individu dan kelompok-kelompok ini. Di Sulawesi Utara, istilah Mapalus terkenal sejak dulu yang digunakan untuk menggambarkan bagaimana kelompok berbeda agama dan suku saling bantu membantu dalam kegiatan sehari-hari. Pendirian tenda duka di halaman warga yang berduka oleh warga dari semua suku dan agama. Pekerjaan rumah ibadah yang dilakukan oleh warga yang berbeda agama adalah bentuk politik multikulturalisme yang dirindukan lagi di Sulawesi Utara.

KESIMPULAN

Tantangan politik multikulturalisme sangat tinggi di era keterbukaan dan demokrasi saat ini. Sebagian orang menjadikan

identitas kelompok sebagai sesuatu yang mutlak dan tidak bias menerima identitas kelompok lain apalagi bekerjasama dalam bermasyarakat. Prilaku ini terkadang didorong oleh pemahaman ideologi kelompok yang memang penting dalam membangun identitas kelompok secara internal tetapi berbenturan secara eksternal dalam konsep ideologi negara yang lintas agama.

Kemutlakan identitas kelompok juga dipropagandakan oleh politisi yang membutuhkan suara mayoritas dalam pemilihan demokrasi secara langsung. Didaerah yang didominasi oleh satu agama tertentu, agama tersebut digunakan sebagai alat untuk mendapatkan kekuasaan secara tidak beraturan. Pada satu kesempatan satu partai melarang pimpinan negara berasal dari perempuan dengan menggunakan dalil agama. Namun setelah gagal dan perempuan menjadi pimpinan negara, partai yang sama mendapatkan posisi wakil pimpinan negara meskipun sebelumnya tidak merekomendasikan perempuan tersebut menjadi pimpinan negara. Di satu daerah pemilihan pemilih dilarang memilih calon dari agama yang berbeda meskipun pada saat yang sama di daerah lain partai tersebut mendaftarkan calon yang berbeda agama dalam daftar calon legislatifnya.

Di sisi lain, identitas kelompok bias mendorong demokrasi dengan mendorong pembentukan identitas bersama lintas suku agama dan ras. Nasionalisme adalah bagian dari identitas politik yang menyatukan semua warga negara dari berbagai macam kelompok social. Ideologi Pancasila adalah ideologi negara yang digunakan untuk mempersatukan semua ideologi warga negara. Multikulturalisme adalah konsep identitas Bersama yang mengedepankan partisipasi dan interaksi antar warga negara yang beragam identitas kelompok.

MENANGKAL RADIKALISME DALAM RUMAHTANGGA

(Re-Interpretasi Hadits Tentang Laknat Malaikat Bagi Istri)

Ahmad Rajafi dan Ressi Susanti
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado
ahmad.rajafi@iain-manado.ac.id

Pendahuluan

Sebelum Muhammad saw mendapatkan mandat kenabian, bangsa Arab memiliki kebiasaan untuk menempatkan perempuan di bawah golongan laki-laki, atau bahkan tidak mendapat tempat kecuali hanya untuk memuaskan kepentingan laki-laki. Bahkan sejarah mencatat bahwa perempuan pada saat itu termasuk bagian dari harta warisan yang dapat dibagi pada para ahli warisnya yang laki-laki.

Sikap *jahiliyyah* atau perilaku yang tidak beradab yang dilakukan oleh bangsa Arab tersebut mendapatkan perhatian khusus di dalam Islam dengan memberikan petunjuk betapa wanita memiliki status yang sama dengan laki-laki dan Allah swt

hanya melihat dan menilai sisi ketakwan dari hamba yang dicipta-Nya. Sebagaimana Allah swt berfiman di dalam al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿الحجرات:١٣﴾

Artinya: "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 bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Maha Teliti." (QS. al-Hujurat: 13)

Sikap Allah yang menilai sisi ketakwaan tersebut diimplementasikan oleh Nabi Muhammad saw dalam hukum dan tatanan sosial, seperti pada konteks hukum kewarisan di mana perempuan setelah Islam datang mendapat tempat yang sama dalam pembagian harta waris meskipun dengan bilangan yang berbeda antara kelompok laki-laki dan perempuan, sebagaimana yang dijelaskan di dalam QS. an-Nisa'(4):12.

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ
فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا
تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّنۢ
بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ
أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ

شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿النساء: ١٢﴾

Namun, meskipun Allah dan rasul-Nya telah telah memberikan petunjukan kesetaraan, keterangan di dalam kitab-kitab fiqh kuno seolah bertolak belakang dengan semangat kesetaraan tersebut, bahkan seolah kembali mendeskriditkan kaum perempuan dengan penjelasan dan keterangan-keterangan agama yang tekstual, seperti ayat tentang *qawwam* yang selanjutnya banyak diartikan sebagai laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan (ath-Thabari, 2000) (as-Sa'diy, 2000) (al-Fida', t.th) dan digunakan untuk menjadikan perempuan makhluk kelas dua di bawah laki-laki.

Dalil lain yang juga sering kali digunakan adalah al-hadits tentang laknat dari Allah, rasul-Nya dan seluruh manusia bagi seorang istri yang menolak ajakan suaminya untuk melakukan hubungan suami istri, sebagaimana riwayat ath-Thabrani dari ibn Umar;

لعن الله المسوفات التى يدعوها زوجها إلى فراشه فتقول سوف حتى تغلبه عيناه

Artinya: "Allah telah melaknat perempuan-perempuan yang menunda-nunda ketika diajak suaminya ke tempat tidur. Ia (istrinya) berkata 'nanti saja' sehingga suaminya tertidur nyeyak." (as-Suyuthi, t.th) (al-Hindi, 1989)

Hadits ini seringkali dibaca secara tekstual sehingga terlihat bersifat misoginis dan hanya menguatkan kuasa laki-laki terhadap perempuan. Salah satu kitab yang seringkali dijadikan rujukan oleh

para ulama di Indonesia dan dipelajari hampir di seluruh Pesantren di Indonesia adalah karya dari Imam an-Nawawi al-Bantani dengan judul *Uqud al-Lujjain*. Jika pembacaan yang bersifat misoginis ini terus berlangsung dari waktu ke waktu, maka dimungkinkan akan lahir generasi yang sombong akan keberadaannya dan merendahkan yang selainnya, sehingga berpotensi mewujudkan sikap radikalisme yang bermula dari kelompok sosial terkecil yakni rumah tangga. Untuk itulah dirasa penting dilakukan sebuah pembacaan dan penafsiran ulang terhadap hadits yang menyatakan laknat bagi istri ketika menolak keinginan suami dalam melakukan hubungan suami-istri.

Belajar Radikalisme dari Keluarga

Tidak akan pernah terlupakan kasus teror bom atas nama agama yang dilakukan oleh satu keluarga di tiga Gereja di Surabaya pada 13 mei 2018. Bom Surabaya adalah inovasi untuk perbuatan anti kemanusiaan dan anti kehidupan, satu keluarga, terdiri atas ayah, ibu, dua anak lelaki (18 dan 16 tahun), dan dua anak perempuan (12 dan 9 tahun), membuat rencana pergi ke surga bersama-sama dan menjalankan rencana tersebut (Laksana, 2018). Asumsi yang terbangun di dalam diri mereka dengan meledakkan diri di gereja adalah adalah pahala mati syahid, di mana mereka akan masuk ke dalam surga tanpa hisab, dan pada saat yang sama pula mampu mengirimkan orang-orang yang mereka anggap musuh ke dalam neraka, bagaikan kisah di dalam sinetron yang berakhir dengan bahagia selama-lamanya di akhirat.

Kasus bom bunuh diri tersebut merupakan rapor buruk bertoleransi antara umat beragama dan bernegara di Indonesia, karena dilakukan oleh satu keluarga. Padahal seharusnya keluarga

sebagai kelompok sosial terkecil sudah mampu menerapkan sikap saling menjaga dan bertoleransi, bukan mengajarkan sikap *tsyaddud* (radikal) dan *irhab* (teror), karena keluarga pada hakikatnya memiliki peran penting dalam menangkal dan melakukan pencegahan atas sikap buruk tersebut.

Jika keluarga adalah benteng utama penangkalan paham radikalisme, lalu mengapa bisa terjadi radikalisme di dalam keluarga? Ada dua alasan utamanya, yakni; *Pertama*, pembiasaan di dalam keluarga tentang perbedaan status yang harus diterapkan secara dogmatik dan otoriter, seperti status laki-laki lebih memiliki peran dan mendominasi daripada perempuan. Status laki-laki digambarkan dalam sosok ayah yang memiliki peran besar dan strategis dalam mengatur rumah tangga (istri dan anak-anak). Jikalau ayah sudah memutuskan sesuatu maka seluruh anggota keluarga tanpa harus memiliki alasan diwajibkan untuk mengikuti putusan tersebut, apalagi jika ada dalil-dalil agama yang digunakan secara tekstual sebagai landasan pembiasannya. Sebagai contoh utama adalah penggunaan hadits tentang "rendahnya" status istri dalam rumah tangga karena jika menolak untuk berhubungan seksual oleh suaminya, maka para malaikat akan ikut untuk melaknat sang istri.

Kedua, komunikasi satu arah dan anti demokrasi yang diterapkan di dalam keluarga. Pada konteks ini jika komunikasi tidak berlangsung di dalam keluarga sehingga patronasi menjadi pedoman, maka bisa dipastikan hubungan antara anggota keluarga akan bersifat kaku, padahal hubungan antara anggota keluarga seperti suami dan istri bersifat horizontal bukan hubungan vertikal, sehingga tidak terdapat kondisi yang mendominasi dan didominasi,

semua pihak setara dan sederajat untuk saling bekerja sama dalam sebuah ikatan cinta dan kasih sayang (Harahap, 2013).

Pemaknaan Hadits Secara Kontekstual

Hadits yang lebih masyhur di kalangan masyarakat selain naskah hadits di atas, mengenai laknat malaikat kepada istri yang menolak ajakan suami untuk berhubungan seksual adalah;

أيما امرأة دعاها زوجها إلى فراشه فأبت عليه لعنتها الملائكة حتى تصبح

Artinya: "*Siapa saja perempuan yang diajak suaminya ke tempat tidur, lalu ia menolak ajakan suaminya, maka ia akan dilaknat oleh para malaikat hingga waktu subuh.*"

Secara ilmiah, hadits tersebut ketika dirujuk ke dalam kitab-kitab hadits yang *muktabar* terdapat di dalam Shahih al-Bukhari (al-Bukhari, 1987) dan juga Shahih Muslim (an-Nisaburi, t.th), dan hadits ini juga menjadi pegangan para ahli tafsir klasik seperti (al-Qurtubi, 1995) (Hamusy, 2007). Lalu bagaimana dengan penjelasan para pengkaji hadits terhadap hadits yang pertama (*al-musawafat*) dan hadits yang kedua (*da'aha zaujaha*)?

Untuk hadits yang pertama, ada beberapa keterangan para ahli yang dengan tegas meragukan kualitas hadits tersebut. Untuk keterangan pertama dapat dirujuk dari penjelasan ath-Thabrani;

عن عبد الله بن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعن الله المسوفات فقيل يا نبي الله وما المسوفات قال التي يدعوها زوجها إلى فراشها فتقول سوف حتى تغلبه عيناه. لا يروى هذا الحديث عن بن عمر إلا بهذا الإسناد

Artinya: "*Dari Abdillah bin Umar, bahwasanya Rasulallah saw telah bersabda; telah mendapat laknat dari Allah seorang al-musawafat, Nabi saw lalu ditanya; apa yang dimaksud dengan al-musawafat? Beliau menjawab; seorang istri yang diajak suaminya untuk melakukan hubungan seksual, lalu istrinya menjawab 'nanti' hingga suaminya tertidur. Hadits ini tidak diriwayatkan dari ibnu Umar kecuali melalui jalur sanad ini.*"

Kata kunci dari rangkaian naskah tersebut menunjukkan bahwa hadits tentang *al-musawafat* tidak ditemukan kecuali melalui jalur *sanad* ini (ath-Thabrani, 1415H). Bahkan al-Haitsami dengan tegas menyebutkan;

رواه الطبراني في الأوسط والكبير من طريق جعفر بن ميسرة الأشجعي عن أبيه وميسرة ضعيف ولم أر لأبيه من ابن عمر سماعاً

Artinya: "*(Hadits tersebut yang) diriwayatkan oleh ath-Thabrani di dalam Kitab al-Ausath dan al-Kabir dari jalur Ja'far bin Maisarah al-Asyja'i dari ayahnya (berkualitas) lemah dan belum pernah terlihat jikalau ayahnya pernah mendengar langsung dari Ibnu Umar.*"

Hadits yang diriwayatkan oleh ath-Thabrani dengan jalur sampai ke Maisarah itu bermasalah dan berkualitas *dha'if* (lemah), terlebih lagi Maisarah tidak pernah melihat ayahnya mendengar langsung hadits tersebut dari Ibnu Umar (Haitsami, 1992). Untuk itulah Abi Hatim mengambil kesimpulan bahwa hadits tersebut bersifat tertolak (Hatim, 2006).

وسألت أبي عن حديث رواه علي بن ثابت الجزري عن جعفر بن ميسرة أبي الوفاء عن أبيه عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قَالَ: لعن الله المسوفات قيل وما المسوفات؟ قال الرجل يدعو امرأته إلى فراشه، فتقول سوف، سوف، حتى تغلبه عيناه. وبهذا الإسناد، قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تبيت

ليلة حتى تعرض نفسها على زوجها قيل وما عرضها نفسها؟ قال إذا نزعت ثيابها، ودخلت في فراشه، فألزقت جلدها بجلده، فقد عرضت نفسها عليه. قال أبي هذان الحديثان باطلان

Adapun hadits yang kedua (*da'aha zaujaha*) memiliki kualitas hadits yang cukup kuat karena dimuat di dalam dua kitab hadits yang berkualifikasi tinggi yakni kitab shahih bukhari dan shahih muslim, sebagaimana yang telah disepakati dari para ulama tentang keabsahannya (an-Nawawi, 1392H);

اتفق العلماء رحمهم الله على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز الصحيحان البخاري ومسلم

Artinya: "*Para ulama semoga Allah merahmati mereka, bersepekat bahwa kitab yang terbaik setelah al-Qur'an adalah kitab shahih al-Bukhari dan shahih muslim.*"

Namun, meskipun hadits di atas termaktub di dalam *ash-shahihain*, bukan berarti tidak bisa dilakukan pembacaan ulang atas maksud substantif dari kandungan hadits tersebut. Pembacaan ulang yang responsif menjadi penting karena dimungkinkan ada persepsi yang berbeda atas hadits tersebut karena perbedaan waktu, tempat dan keadaan dari awal mula sebuah hadits muncul dan konteks saat ini yang memiliki permasalahan yang lebih kompleks.

Hal tersebut di atas selaras dengan kaidah hukum Islam yang memberikan petunjuk bahwa sebuah produk hukum di dalam Islam bisa saja mengalami transformasi karena adanya perubahan waktu (az-Zuhaili M. M., al-Wajiz fi Ushulu al-Fiqh al-Islami, 2006) (al-Jauziyyah, 1423H) (as-Sufyani, 1988) (az-Zuhaili M. M., al-Qawa'id

al-Fiqhiyyah wa Tathbiqatuhafi al-Madzahib al-Arba'ah, 1427H) (az-Zarqa, 1989).

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان

Artinya: "*hal yang alamiah bahwa suatu hukum dapat bertransformasi karena adanya perubahasan waktu.*"

Kembali kepermasalahan hadits *da'a zaujaha*, maka pendapat peratama yang dapat diambil rujukan adalah penjelasan Khaled yang menjelaskan bahwa; *Pertama*, hadits tersebut bertentangan dengan hubungan rumah tangga dalam al-Qur'an yang digambarkan penuh dengan cinta dan rasa saling pengertian. *Kedua,* hadits tersebut bertentangan dengan kehidupan Rasulullah saw sebagai seorang suami yang menyenangkan dan penuh pengertian. *Ketiga,* Abu Hurairah sebagai perawi tunggal dalam hadits ini juga perlu dipertimbangkan kembali, mengingat ia sebagai perawi yang kontroversial dan sering mendapat kritikan dari para sahabat dalam sejarah Islam. *Keempat,* struktur hadits yang janggal, yaitu malaikat akan marah bila keinginan laki-laki dikecewakan. Menurut Khaled hal ini akan menimbulkan pertanyaan, faktor apa yang menyebabkan keinginan laki-laki sebegitu penting bagi para malaikat?, Lalu bagaimana jika keinginan istri yang tidak terpenuhi, apakah para suami juga akan mendapat laknat dari malaikat? (el-Fadl, 2004).

Analisis el-Fadl tersebut layak untuk menjadi pertimbangan dalam menerima otentisitas hadits tersebut. Hadits di atas dapat dijadikan sandaran bila memenuhi bobot pembuktian hadits yang kuat, ini semata-mata dilakukannya untuk menyakini bahwa hadits tersebut benar-benar berasal dari Nabi saw. Namun jika dirujuk

kepada teks hadits tersebut, pada dasarnya asal permasalahnya ada pada kata *da'a* (دعا) dan kata *aba* (أبى).

Kata *da'a* jika dirujuk di dalam kamus bahasa Arab Al-Munawwir memiliki makna; memanggil, mengundang, mengajak, menyeru dan menjamu (Al-Munawwir, 1997). Maksudnya adalah mengajak dengan cara yang baik, sopan dan penuh bijaksana, mengetahui benar kondisi orang yang diajak. Sedangkan kata *aba* jika dirujuk di dalam kamus bahasa Arab *Lisan al-Arab* memiliki makna *karahahu* (كرهه) yakni tidak menyukainya atau membencinya (al-Misri, t.th), dan pemaknaan seperti ini selaras dengan firman Allah swt di dalam al-Qur›an ketika Allah swt menjelaskan tentang penolakan iblis untuk sujud kepada Adam as.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿البقرة:٣٤﴾

Artinya: "*Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat, "Sujudlah kamu kepada Adam!" Maka mereka pun sujud kecuali Iblis. Ia menolak dan menyombongkan diri, dan ia termasuk golongan yang kafir.*"

Kata *aba* pada ayat ini diartikan dengan enggan, yaitu penolakan dengan penuh kesombongan dan keangkuhan. Sedangkan kata yang digunakan malaikat untuk menghukum istri adalah لعنتها kata aslinya لعن – يلعن yang artinya mengutuk (Yunus, 1992).

Pemaknaan lainnya mengenai kata laknat pada hadits tersebut adalah; dihindarkan dan dijauhkan dari kebaikan. Jika laknat datangnya dari Sang Pembuat hukum yakni Allah swt berarti maksudnya adalah dijauhkan dari kebaikan. Namun jika laknat

yang keluar dari kehendak makhluk termasuk malaikat, maka maksudnya adalah makhluk tersebut berdoa kepada Allah swt agar makhluk lainnya (yang bermasalah) dijauhkan dari kebaikan. Dengan demikian jika laknat terjadi dalam rumah tangga, maka hal tersebut berarti rumah tangga kehilangan kasih sayang, kedamaian, dan yang ada adalah kebencian serta pertengkaran. Hal ini terjadi apabila suami tidak memperoleh apa yang diinginkan dari istrinya, demikian pula sebaliknya (Sinta Nuriah, 2001).

Atas dasar keterangan pada aspek kebahasaan tersebut, maka maksud dari kata laknat oleh para malaikat tersebut akan jatuh kepada istri apabila suami mengajaknya dengan cara yang baik, pengertian, dan tidak dengan paksaan, namun istri menolak ajakan itu dengan kesombongan, keangkuhan, acuh tak acuh dan meninggalkan tempat tidur suaminya, sedangkan ia sendiri tidak dalam keadaan *udzur* baik karena haid, sakit atau alasan rasional lainnya, maka buruknya akhlak istri tersebutlah yang menjadikan turunnya laknat malaikat kepada sang istri.

Aspek lainnya yang dapat ditelaah demi mendapatkan makna yang kontekstual dan substansial adalah dengan jalan menelisik konsep hak dan kewajiban suami-istri di dalam rumah tangga. Pada konteks ini, jika dirujuk ke kitab-kitab fiqh klasik dan bahkan telah dikutip oleh buku-buku modern dari penulis yang kompeten dengan keilmuan hukum Islam, maka ditemukan adanya dikotomi antara hak dan kewajiban suami-istri dengan menonjolkan kekuasan suami atas istri.

Contohnya adalah (Syarifuddin, 2007) yang menegaskan bahwa hak suami merupakan kewajiban bagi istri, sedangkan kewajiban suami adalah hak bagi istri, yang dirangkum dalam;

1. Kewajiban suami terhadap istrinya yang merupakan hak istri dari suaminya;
   a. Nafkah
   b. Non-Materi
2. Kewajiban istri terhadap suaminya yang merupakan hak suami dari istrinya;
3. Hak bersama suami istri;
4. Kewajiban bersama suami istri.

Dari keempatnya ada satu pembahasan yang terkait dengan artikel ini yakni kewajiban suami yang merupakan hak bagi istrinya namun non-materi yakni menggauli istrinya secara baik dan patut, berdasarkan firman Allah swt;

. . . وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿النساء:١٩﴾

Artinya: "*...Dan bergaullah dengan mereka menurut cara yang patut. Jika kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena boleh jadi kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan kebaikan yang banyak padanya.*" (QS. an-Nisa':19)

Ayat tersebut seringkali digunakan untuk menguatkan status laki-laki dalam kontek hubungan seksual, sehingga menunjukkan status suami sebagai subyek dan istri adalah obyek. Padahal jika dirujuk di dalam kajian studi al-Qur'an yang selanjutnya menjadi pijakan dalam ber-*ushul fiqh*, ada penjelasan tentang metode memahami sebuah *nash* (teks), yakni; Pertama, penunjukkan (*dilalah*) teks atas sebuah makna, yang meliputi *'amm*, *khash*,

muthlaq, *muqayyad*, *mushtarak*, dan sebagainya. Kedua, penunjukkan (*dilalah*) teks atas hukum *syara'* secara langsung. (az-Zuhaili W. , 1986)

Pada aspek ini, ayat tersebut telah menggunakan penunjukkan *dhamir* (kata ganti) yang jelas untuk laki-laki dan juga perempuan tentu sifatnya adalah *khash* (khusus), namun bukan berarti kekhususan *dhamir* tidak bisa berlaku umum (*'aam*) dalam konteks kesinambungan hubungan, karena konsep dari rumah tangga tidak diawali dengan *'aqd at-tamlik* (akad kepemilikan) seperti di dalam akad jual-beli, akan tetapi *'aqd al-'ibadah* yakni akad untuk pengalihan hak manajemen keluarga dari hubungan anak-orang tua ke hubungan suami-istri, serta menghalalkan sesuatu yang haram menjadi halal, seperti keharaman hubungan seksual sebelum akad menjadi halal setelah akad, dsb., oleh karenanya prinsip *mu'asyarah bi al-ma'ruf* pada ayat tersebut tidak hanya bagi suami atas istrinya semata, tapi juga sebaliknya yakni bagi istri atas suaminya, itulah konsep akad nikah dalam konteks ibadah.

Konsep akad nikah tersebut adalah untuk selama-lamanya hingga suami-istri meninggal dunia, karena yang diinginkan oleh Islam adalah langgengnya kehidupan perkawinan. Suami-istri bersama-sama dapat mewujudkan rumah tangga sebagai tempat berlindung, menikmati naungan kasih sayang dan dapat memelihara anak-anaknya hidup dalam pertumbuhan yang baik agar anak-anak itu bisa menjadi generasi yang berkualitas (Kementerian Agama RI, 2009). Oleh karena itu, ikatan antar suami-istri adalah ikatan yang paling suci dan teramat kokoh, sebagaimana disebutkan dalam penggalan QS. an-Nisa' ayat 21:

. . . وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ﴿النساء:٢١﴾

Artinya: "*...Dan mereka (istri-istrimu) telah mengambil perjanjian yang kuat (ikatan pernikahan) dari kamu.*"

Atas dasar keterangan ayat tersebut maka dapat dipahami bahwa setiap usaha yang dilakukan untuk merusak hubungan perkawinan adalah dibenci Islam, karena ia merusakkan dan menghilangkan kemaslahatan antara suami-istri. Kedamaian, ketentraman, kesejahteraan, kasih sayang, dan keselamatan merupakan idaman setiap rumah tangga. Oleh karenanya, menjaga perasaan dari masing-masing pasangan termasuk di dalam kontak seksual antara suami-istri harus dikedepankan, tidak ada dominasi subjek atas objek, tapi saling mengisi dan memberi manfaat.

Jika suami merasa lebih unggul dan memaksakan kehendak atas pasangannya pada aspek seksual, maka bisa dipastikan bahwa hal tersebut melanggar norma-norma ke-Islaman dalam konteks kesetaraan, karena secara alamiah hubungan suami-istri bukan hanya untuk reproduksi, tapi juga untuk dinikmati, karena itu merupakan karunia dari Allah swt. Terlebih lagi jika dilihat hasil riset tentang kepuasan istri dalam hubungan seksual (orgasme) dengan pasangannya, didapatkan bahwa istri lebih banyak berbohong sebesar 75 sampai 80 persen hanya untuk menghormati pasangannya dan akibat wanita lebih lama meraih orgasme dibandingkan laki-laki (Wartakota, 2014; Ika, 2018; Lusina, 2016; Kania, 2017). Data ini menunjukkan bahwa istri lebih paham untuk menjaga perasaan pasangannya ketika melakukan hubungan suami-istri, namun tidak sebaliknya.

Selaras dengan hal tersebut secara *fiqhiyyah* adalah, ungkapan yang menjelaskan bahwa dasar ikatan antara suami istri adalah persamaan dalam hak dan kewajiban, yaitu suami dan istri memiliki hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang *ma'ruf* (Muhammad, 1998). Kebutuhan akan hubungan seksual telah ditetapkan oleh al-Qur'an dan as-Sunnah yang memiliki tujuan untuk menjaga kehormatan (*al-'irdh*) dan keturunan (*al-awlad*). Hal ini merupakan bagian dari kebutuhan primer (*dharuriyat*) yang mendasar sebagaimana penjelasan di dalam *maqashid asy-syari'ah*, yakni bagi keberlangsungan hidup anak manusia dan lahirnya nilai kemaslahatan bagi umat manusia.

Dengan demikian maka secara holistik maksud dan tujuan diturunknnya wahyu dan diutusnya seorang Rasul adalah untuk menghadirkan *jalb al-mashalih wa dar'u al-mafasid* (menciptakan kemaslahatan dan mencegah keburukan), maka al-Qur'an dan as-Sunnah dengan sendirinya harus menjelaskan dan menegaskan tentang hak dan kewajiban antara laki-laki (suami) dan perempuan (istri) secara seimbang. Tidak ada lagi pengkelasan hak antar keduanya, subordinasi laki-laki terhadap perempuan, bahkan menyakiti fisik atas nama agama. Semua memiliki hak yang sama baik di hadapan Allah swt maupun dihadapan sesama manusia, seperti hak dalam hubungan seksual antara suami-istri.

Atas penjelasan dan keterangan di atas maka dapat dipahami bahwa hubungan seksual antara suami-istri adalah hak dan kewajiban bagi keduanya, bukan bagi salah satu pihak saja, karena adanya unsur untuk saling memberi manfaat dan saling melayani, bahkan keduanya tidak boleh saling mendominasi namun harus saling merasakan hasilnya, bukan dirasakan oleh satu pihak saja, sementara pasangannya melakukan pembohongan.

Oleh karenanya pasangan suami-istri dituntut untuk menjadi yang tebaik dan saling menarik perhatian, sebab secara psikologis jika sebuah perasaan ketertarikan dirasakan dan bersinergi secara bersamaan oleh kedua pasangan suami-istri, maka dapat dipastikan tidak akan ada yang merasa dipaksa atau dirugikan, inilah yang dimaksudkan oleh al-Qur'an dengan konsep *muasyarah bi al-ma'ruf*, sebuah konsep sinergitas positif dalam berinteraksi antara pasangan suami-istri. Hal ini sesuai dengan perumpamaan di dalam al-Qur'an yang menegaskan bahwa suami-istri itu ibarat pakaian, yang berfungsi sebagai bentuk kesopanan, kerapian, kenyamanan dan keamanan.

نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿البقرة:٢٢٣﴾

Artinya: "*Istri-istrimu adalah ladang bagimu, maka datangilah ladangmu itu kapan saja dan dengan cara yang kamu sukai. Dan utamakanlah (yang baik) untuk dirimu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu (kelak) akan menemui-Nya. Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang yang beriman.*" (QS. al-Baqarah: 223)

Namun sayangnya ayat tersebut seringkali dijadikan alat untuk merendahkan kaum wanita (istri) karena "*istri adalah pakaian*". Padahal ayat tersebut memiliki sebab diturunkan (*sabab an-nuzul*) berkaitan dengan kebiasan suami yang suka melakukan sodomi, maka untuk menghindarkan perbuatan yang tidak sehat tersebut, dan agar laki-laki tidak menzalimi dirinya sendiri, maka turunlah ayat tersebut. Dalam artian, "lakukan apa yang ingin dilakukan,

tapi tempatkan pada tempatnya yang tepat!" (Forum Kajian Kitab Kuning, 2005).

حدثنا سفيان بن عيينة عن ابن المنكدر، سمع جابر بن عبد الله يقول: كانت اليهود تقول في الذي يأتي امرأته من دبرها في قبلها: إن الولد يكون أحول، فنزل – نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم – رواه البخاري، عن أبي نعيم ورواه مسلم، عن أبي بكر بن أبي شيبة، كلاهما عن سفيان

Artinya: "*Disampaikan kepada kami oleh Sufyan bin 'Uyainah dari Ibn al-Munkadari, bahwasanya ia telah mendengar Jabir bin Abdillah sedang berkata; sungguh orang-orang Yahudi mengatakan jika seorang laki-laki menyetubuhi istrinya pada kemaluannya dari arah belakang, maka anaknya akan lahir dalam keadaan cacat matanya (juling), maka turunlah firman Allah swt – istri-istri kalian adalah (laksana) tempat ladang bagimu, maka datangilah ladangmu itu kapan saja dan dengan cara yang kamu sukai – diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Abi Na'im dan diriwayatkan pula oleh Muslim dari Abi Bakr bin Abi Syaibah, keduanya bersumber dari Sufyan.*" (al-Wahidi, 1992)

Interpretasi demikian seringkali berkorelasi pada ternegasinya hak-hak reproduksi bagi perempuan (istri). Akibat dari interpretasi firman Allah swt yang bias gender dan mengabaikan prinsip-prinsip dasar ajaran agama dalam berumah tangga (*mua'asyarah bi al-ma'ruf*) menjadikan tidak fokusnya perhatian laki-laki (suami) terhadap kesehatan dan keselamatan kaum perempuan (istri), sehingga menyebabkan kondisi kesehatan perempuan kian terpuruk, seperti tingginya angka kematian ibu dan anak, sebagaiman data evaluasi Millennium Development Goals (MDGs) pada tahun 2015, kasus kematian ibu dan bayi baru lahir di

Indonesia masih pada posisi 305 per 100.000 kelahiran. Padahal target yang dicanangkan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) adalah 102 per 100.000 kelahiran (Kusumaningtyas, 2018).

Atas dasar penjelasan dan keterangan tersebut di atas, maka dalam konteks hubungan seksual antara suami-istri, hendaknya dilandaskan pada kesepakatan dan kerelaan di antara kedua belah pihak untuk saling memberi manfaat dan saling menjaga, serta masing-masing pihak harus memperhatikan kondisi pasangannya. Seorang suami boleh saja mengajak istri untuk melakukan hubungan seksual, akan tetapi harus memperhatikan kondisi yang tepat bagi sang istri agar kesehatan mereka tetap terjaga, khususnya kesehatan reproduksi mereka. Adanya rasa saling memahami dan saling menjaga tersebut diniatkan untuk menghadirkan kemaslahatan akan keberlangsungannya sebuah rumah tangga, sehingga visi *sakinah mawaddah wa rahmah* dapat terealisasi.

Keharmonisan Suami-Istri Penghalang Radikalisme

Keharmonisan berasal dari kata harmonis yang berarti keselarasan, dan sebagai sebuah kata benda, kata keharmonisan diidentikkan dengan keadaan keluarga yang berarti perihal (keadaan) yang selaras atau serasi (Departemen Pendidikan Nasional, 2008). Dalam konteks hukum keluarga, kata harmonis digambarkan dalam konsep *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah*, sebagaimana Firman Allah swt:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً . . . ﴿الروم:٢١﴾

Artinya: "*Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang...*" (QS. ar-Rum: 21)

Atas dasar ayat tersebut, maka istilah harmonis artinya kondisi rumah tangga yang damai (*sakinah*), tidak penuh gejolak (*mawaddah*) dan terpenuhinya hak dan kewajiban antara suami-istri (*rahmah*).

Konsep seperti ini bisa berjalan jika terjalin hubungan suami-istri yang serasi dan seimbang, serta tersalurkan hasrat seksual dengan baik sesuai aturan agama (Nipan, 2003), atau dalam istilah lainnya yakni suami-istri memiliki persamaan peran, persamaan tingkat, derajat, hak dan kewajiban, kedudukan, peranan, dan kesempatan dalam berbagai bidang (Subhan, 2015).

Penjelasan tersebut menegaskan bahwa keharmonisan hanya akan terwujud jika suami-istri selalu dalam keadaan yang dinamis yakni dengan memiliki kesetaraan (*al-musawah*) baik hak maupun kewajiban, peran serta dan peluang yang didasari oleh keinginan untuk saling menghormati dan menghargai, saling menjaga dan membantu, saling mengisi dan memberi informasi dalam berbagai hal, baik dalam maupun luar rumah tangga.

Keharmonisan antar suami-istri seyogyanya tidak dilandasi oleh semangat untuk menjadi yang paling dominan atau bahkan menciptakan persaingan yang tidak sehat dalam hubungan berumahtangga, sehingga tidak akan melahirkan sifat otoriter baik suami kepada istri, atau sebaliknya. Pola keharmonisan semacam ini akan mendatangkan ketenteraman untuk selalu hidup bersama (*sakinah*), ketenangan dalam menjalani biduk rumah tangga

(*mawaddah*), serta kedamaian yang datangnya dari Allah swt (*rahmah*) di dalam rumah tangga.

Sikap dasar dalam membangun keharmonisan antara suami-istri bisa diwujudkan dalam hubungan seksual yang baik. Suami membutuhkan istri, dan istri juga membutuhkan suaminya, bukan keinginan sepihak dan menafikan keberadaan pasangan di sisinya. Di sinilah Allah menekankan pentingnya prinsip *mu'asyarah bi al-ma'ruf* dalam hubungan seksual antara suami-istri. Andaikan kehendak itu hanya dimiliki oleh satu golongan saja, sedangkan golongan yang lain hanya bersifat pasif, maka bisa dipastikan tidak ada keselarasan dan keharmonisan di dalam rumah tangga tersebut. Oleh karenanya, jika seorang suami memaksa istrinya untuk melakukan hubungan seksual, maka sesungguhnya ia telah tidak menjalankan prinsip *mu'asyarah bi al-ma'ruf* dan bahkan berlaku aniaya terhadap pasangan yang seharusnya mendapatkan perlindungan utama dari dirinya.

Perlakuan baik yang diterima seorang istri dari suaminya sehingga melahirkan keharmonisan akan berimplikasi positif di dalam rumah tangga, khususnya bagi anak-anak, terlebih lagi dalam membentengi anggota keluarga dari paham-paham radikal meskipun berbalut dalil-dalil agama. Karena menurut Machasin sebagaimana yang dikutip oleh Ervi, bahwa seorang istri di dalam rumah tangga berpeluang besar membentuk kepribadian anak-anaknya, memberi bekal kepada mereka untuk memasuki kehidupan yang lebih luas dalam masyarakat dan bahkan dapat membentuk ruang keluarga yang memungkinkan pribadi-pribadi yang hidup di situ berkembang secara wajar (Zidni, 2018).

Meskipun demikian, harapan baik tersebut tidak akan pernah terwujud ketika tidak ada dukungan yang optimal dari seorang suami dan juga sebagai ayah dalam menghadirkan contoh moderat dan berkeadilan di dalam keluarga, serta menafikan sikap tidak terpuji baik verbal maupun non-verbal yang menunjukkan praktik dominasi kuasa laki-laki atas perempuan. Jika pada konsep dasar keharmonisan saja sudah dijalani oleh seorang suami, maka suami tentu mampu menghadirkan pembelajaran yang baik bagi seluruh anggota keluarga berupa kesempatan yang sama tanpa melihat perbedaan jenis kelamin mereka, serta menghadirkan keputusan di dalam keluarga yang tidak memihak berdasarkan kecenderungan jenis kelamin.

Selain daripada itu, gaya pengasuhan yang demokratis hanya lahir dari rahim keharmonisan, sehingga mampu menjadi media deradikalisme. Unsur utamanya adalah, karena terjadinya sebuah kemitraan antara suami-istri yang dibalut dalam kontrol komunikasi antara suami dan istri kepada anak. Pengasuhan seperti ini akan mengarahkan dan memberikan dorongan atas segala aktivitas anak, sehingga mampu menghargai setiap tingkah laku mereka.

Proses seperti ini diperlukan agar tidak terjadi kecemburuan sosial antara anak laki-laki dan perempuan, anak perempuan dan laki-laki diberikan contoh yang baik dan dipupuk sejak dini mengenai praktik-praktik yang tidak condong untuk menyalahkan atau membenarkan perbuatan satu kaum atau satu kelompok. Hal ini perlu dilakukan agar tidak terjadi pemberontakan-pemberontakan dari anak perempuan dan mencegah terjadinya praktek intoleransi dari anak laki-laki yang merasa superior. Contoh sikap lainnya adalah, ketika keharmonisan sudah terbangun maka orang tua tidak akan menjunjung tinggi dirinya sebagai makhluk yang tidak pernah melakukan kesalahan, untuk itu komunikasi sangat diharapkan oleh

orang tua pada jenis pengasuhan demokratis seperti ini (Puspitawati, 2012).

Kesimpulan

Hadits tentang laknat bagi istri yang menolak berhubungan seksual oleh suaminya adalah hadits yang secara *sanad* (periwayatan hadits) tidak bermasalah, namun dalam konteks *matan* (ungkapan hadits) perlu dilakukan pembacaan yang tepat dan cermat, tidak murni dalam pembacaan yang sifatnya skriptual namun harus dibaca pada ranah konteksual agar terhindar dari bacaan yang bias dan disalahgunakan demi menguatkan paham radikal di dalam keluarga.

Adapun maksud dari laknat di dalam hadits tersebut adalah hilangnya kasih sayang, kedamaian di dalam rumah tangga, dan yang ada adalah kebencian serta pertengkaran, sehingga komunikasi antara suami-istri penting untuk dikedepankan, bukan dominasi salah satu pihak dan merendahkan pihak yang lain (pasangannya). Landasan utamanya adalah kesepakatan dan kerelaan di antara kedua belah pihak untuk saling memberi manfaat dan saling menjaga dengan memperhatikan kondisi pasangannya, karena hubungan seksual selain untuk menjaga kesehatan reproduksi juga untuk menjaga keharmonisan antar masing-masing pasangan. Jika ini dilakukan secara baik, maka benih-benih radikalisme di dalam rumah tangga akan sulit tumbuh dan berkembang.

Daftar Pustaka

al-Bukhari, M. b. (1987). *al-Jami' ash-Shahih al-Mukhtashar* (Vol. 3). Beirut: Dar Ibnu Katsir.

al-Fida', a.-M. A. (t.th). *Ruh al-Bayan.* Beirut: Dar al-Fikr.

al-Hindi, A. b.-D. (1989). *Kanz al-'Amal fi Sunan al-Aqwal wa al-Af'al.* Beirut: Mu'assasah ar-Risalah.

al-Jauziyyah, I. Q. (1423H). *I'lam al-Muwaqi'in 'an Rabbi al-'Alamin* (Vol. 1). Arab Saudi: Dar Ibnu al-Jauzi.

al-Misri, A. a.-F.-A. (t.th). *Lisan Al-Arab.* Beirut: Dar al-Sharaf.

Al-Munawwir, A. W. (1997). *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap.* Surabaya: Pustaka Progresif.

al-Qurtubi, M. b. (1995). *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an.* Beirut: Dar al-Fikr.

al-Wahidi, A. a.-H. (1992). *Asbab Nuzul al-Qur'an.* Damam: Dar al-Ishlah.

an-Nawawi, A. Z. (1392H). *al-Minhaj Syarh Shahih Muslim al-Hajjaj* (Vol. 1). Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-Arabi.

an-Nisaburi, M. b.-H.-H.-Q. (t.th). *Shahih Muslim* (Vol. 2). Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi.

as-Sa'diy, A. a.-R. (2000). *Taisir al-Karim ar-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan.* Beirut: Mu'assasah ar-Risalah.

as-Sufyani, A. M. (1988). *ats-Tsabat wa asy-Syumul fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah* (Vol. 1). Arab Saudi: Maktabah al-Manarah.

as-Suyuthi, J. a.-D. (t.th). *Jami' al-Ahadits.* Beirut: t.p.

ath-Thabari, A. J. (2000). *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an.* Beirut: Mu'assasah ar-Risalah.

ath-Thabrani, A. a.-Q. (1415H). *al-Mu'jam al-Ausath* (Vol. 4). Kairo: Dar al-Haramain.

az-Zarqa, A. b.-S. (1989). *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* (Vol. 1). Damaskus: Dar al-Qalam.

az-Zuhaili, M. M. (1427H). *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah wa Tathbiqatuhafi al-Madzahib al-Arba'ah* (Vol. 1). Damaskus: Dar al-Fikr.

az-Zuhaili, M. M. (2006). *al-Wajiz fi Ushulu al-Fiqh al-Islami* (Vol. 1). Damaskus: Dar al-Khair.

az-Zuhaili, W. (1986). *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Vol. 1). Damaskus: Dar al-Fikr.

Departemen Pendidikan Nasional. (2008). *Kamus Bahasa Indonesia.* Jakarta: Pusat Bahasa.

el-Fadl, K. A. (2004). *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif.* (C. L. Yasin, Trans.) Jakarta: Serambi.

Forum Kajian Kitab Kuning. (2005). *Kembang Setaman Perkawinan.* Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Haitsami, A. b. (1992). *Majma' az-Zawaid wa Manba' al-Fawaid* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Fikr.

Hamusy, M. (2007). *at-Tafsir al-Ma'mun 'ala Manhaj at-Tanzil wa ash-Shahih al-Masnun.*

Harahap, R. D. (2013, April). Kesetaraan Laki-laki dan Perempuan dalam Hukum Perkawinan Islam. *Sawwa, 8*(2), 361.

Hatim, a.-H. A.-R. (2006). *Kitab al-'Ilal* (Vol. 4). Riyadh: Maktabah al-Malk Fahd al-Wathaniyyah.

Ika. (2018, Desember 12). *JawaPos.* Retrieved from JawaPos.com: https://www.jawapos.com/nasional/15/12/2018/pria-harus-pahami-5-alasan-saat-dia-pura-pura-orgasme/

Kania, D. (2017, Januari 20). *Okezone*. Retrieved from okezone.com: https://lifestyle.okezone.com/read/2017/01/19/481/1595887/pasangan-berbohong-soal-orgasme-saat-berhubungan-seks-mungkin-ini-3-penyebabnya

Kementerian Agama RI. (2009). *Etika Berkeluarga, Bermasyarakat dan Berpolitik (Tafsir Al-Qur'an Tematik, Edisi yang Disempurnakan)* (Vol. 3). Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an Mushaf Al-Qur'an.

Kusumaningtyas, S. (2018, Maret 28). *Angka Kematian Ibu dan Bayi di Indonesia Tinggi, Riset Ungkap Sebabnya*. Retrieved from Kompas.com: https://sains.kompas.com/read/2018/03/28/203300723/angka-kematian-ibu-dan-bayi-di-indonesia-tinggi-riset-ungkap-sebabnya

Laksana, A. (2018, Mei 23). *Radikalisme dan Rasa Sungkan Kita*. Retrieved from Beritagar.id: https://beritagar.id/artikel/telatah/radikalisme-dan-rasa-sungkan-kita

Lusina. (2016, Januari 21). *Kompas*. Retrieved from Kompas.Com: https://lifestyle.kompas.com/read/2016/01/21/223635220/5.Kebohongan.yang.Diucapkan.Wanita.tentang.Seks.

Muhammad, K. (1998). *Fikih Wanita.* Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

Nipan, F. K. (2003). *Membimbing Istri Mendampingi Suami.* Yogyakarta: Mitra Pustaka.

Puspitawati, H. (2012). *Gender dan Keluarga Konsep dan Realita di Indonesia.* Bogor: IPB Press.

Sinta Nuriah, d. (2001). *Wajah Baru Relasi Suami Istri Telaah Kitab 'Uqud al-Lujain.* Yogyakarta: LKiS Press.

Subhan, Z. (2015). *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran.* Jakarta: Prenadamedia Group.

Syarifuddin, A. (2007). *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-undang Perkawinan* (2 ed.). Jakarta: Kencana.

Wartakota. (2014, April 13). *wartakotalive.com*. Retrieved from Tribun News: https://wartakota.tribunnews.com/2014/04/13/ini-empat-alasan-perempuan-bohong-soal-orgasme

Yunus, M. (1992). *Kamus Arab Indonesia.* Jakarta: Hida Karya Agung.

Zidni, E. S. (2018, Juni). Kemitraan Keluarga dalam Menangkal Radikalisme. *Jurnal Studi Al-Qur'an, 14*(1), 39.

PERTIMBANGAN MK DALAM MENGABULKAN *JUDICIAL REVIEW* BATAS USIA PERKAWINAN DALAM UNDANG-UNDANG PERKAWINAN

Edi Gunawan & Muhammad Iqbal Suma

Pendahuluan

Undang-Undang Perkawinan ditetapkan dengan tujuan agar dapat menjadi petunjuk bagi masyarakat Indonesia dalam melaksanakan perkawinan, agar nilai-nilai luhur yang terkandung dalam sebuah perkawinan tetap dapat terjaga. Tujuan dari dilangsungkannya perkawinan adalah menciptakan keluarga atau rumah tangga yang bahagia, saling pengertian, sejahtera, dan mendapatkan keturunan yang shaleh dan shalehah. Undang-Undang Perkawinan diharapkan menjadi tameng dan pelindung terhadap seluruh anggota keluarga agar dapat terpenuhi hak dan kewajibannya sehingga terhindar dari kesewenang-wenangan dan ketidakadilan.

Pernikahan usia anak adalah hal dilematis. Kasus demikian jarang atau sangat sedikit muncul ke permukaan, tetapi sesungguhnya di penjuru daerah Indonesia banyak terjadi kasus pernikahan usia anak yang pada umumnya dikarenakan pengaruh hukum adat yang masih sangat kental.

Akibat dari perkawinan di bawah umur, tidak sedikit menjadi salah satu penyebab tingginya angka perceraian. Tidak hanya itu, perkawinan di bawah umur juga menjadi salah satu pemicu tingginya angka kematian ibu pada saat melahirkan. Tidak sedikit pula banyak perempuan-perempuan muda yang melacurkan diri sebagai pelarian yang diakibatkan dari korban perceraian karena nikah di bawah umur[1]. Hal itu dikarenakan pernikahan di bawah umur dapat mengurangi harmonisasi keluarga disebabkan emosi yang masih sangat labil sehingga jika menghadapi persoalan keluarga dapat kehilangan kontrol dan tidak mampu menyelesaikannya persoalannya.

Memperhatikan realitas yang ada, tuntutan ke arah mengamandemen undang-undang perkawinan pun bergulir. Mulai dengan pemberian sanksi yang tegas terhadap pelanggar ketentuan (khususnya usia kawin) sampai kepada perubahan batas minimal usia perkawinan sebagaimana tercantum dalam aturan perundang-undangan yang dianggap tidak relevan dengan kondisi masyarakat Indonesia.

---

[1] Nasaruddin Umar, *Refleksi Penerapan Hukum Keluarga di Indonesia.* Makalah ini disampaikan dalam acara Konsultasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia, diselenggarakan oleh Komnas Perempuan Indonesia pada tanggal 3-4 Februari 2009 di Hotel Harris Jakarta.

Batas Usia Perkawinan Anak dalam Perspektif Fikih

Batas usia perkawinan menurut pandangan ulama klasik bervariasi. Kebolehan menikahkan anak usia 6 tahun (belum baligh) berdasarkan dalil hadis dari Aisyah yang diriwayatkan oleh Muslim:

> ”Dari Aisyah bahwasanya Nabi menikahinya dalam usia enam tahun tetapi menggaulinya dalam usia sembilan tahun”.

Hadis tersebut menjelaskan bahwa Sayyidah Aisyah menikah dengan Rasul pada usia 6 tahun dan tinggal serumah dengan Rasulullah saw. pada usia 9 tahun. Oleh ulama klasik, hadis ini dipahami secara tekstual, sehingga menurut mereka, akad bagi anak usia 6 tahun atau lebih adalah sah. Karena secara fisik, pertumbuhan anak tersebut sudah tergolong dewasa. Namun pernikahan tersebut baru sebatas akad saja dan anak perempuan itu belum digauli (berkumpul). Namun, apabila hadis ini dipahami secara kontekstual, hadis tersebut hanya sebagai berita (*khabar*) dan bukan doktrin (*khitab*) yang harus dilaksanakan atau ditinggalkan, karena boleh jadi alam negeri Hijaz pada masa Rasulullah saw., memungkinkan usia sembilan tahun atau bahkan di bawahnya sudah tergolong dewasa.[2] Sebagai *khabar* atau isyarat, maka hadis tersebut bukan perintah untuk melaksanakan perkawinan pada usia 6 tahun sebagaimana usia Aisyah dinikahi oleh Rasulullah saw.

Pemahaman istilah baligh relatif berdasarkan kondisi sosial budaya dan kultur, sehingga ketentuan dewasa memasuki usia

---

[2] Lihat Sabri Samin, “*Eklektisisme Hukum Islam di Indonesia dalam Memaknai Ruang Privat dan Ruang Publik*”, (Makalah yang disajikan pada Seminar Hukum Islam di STAIN Manado, 13 April 2009), h. 12.

perkawinan oleh para ulama mazhab itu terakumulasi dalam empat pendapat, baik yang ditentukan dengan umur, maupun dengan tanda-tanda, yakni sebagai berikut: *Pertama,* Ulama Syafiiyah dan Hanabilah menentukan bahwa masa dewasa itu mulai umur 15 tahun, walaupun mereka dapat menerima kedewasaan dengan tanda-tanda datang haid bagi perempuan dan mimpi bagi anak laki-laki. Akan tetapi tanda-tanda tersebut tidak sama datangnya pada setiap orang, sehingga kedewasaan ditentukan dengan standar umur. Kedewasaan antara laki-laki dan perempuan sama, karena kedewasaan ditentukan dengan akal. Dengan akal terjadi taklif dan dengan akal pula adanya hukum. *Kedua,* Abu Hanifah berpendapat bahwa kedewasaan itu datangnya mulai umur 19 tahun bagi laki-laki dan 17 tahun bagi perempuan. *Ketiga,* Imam Malik menetapkan usia dewasa adalah 18 tahun baik bagi laki-laki maupun perempuan.[3] *Keempat*, Mazhab Ja'fari berpendapat bahwa seseorang telah dipandang dewasa dan dapat melangsungkan perkawinan jika telah berumur 15 tahun bagi laki-laki dan 9 tahun bagi perempuan. Mazhab Ja'fari juga memandang bahwa seorang wali boleh mengawinkan anak yang masih di bawah umur.[4] Dari pendapat tersebut, pendapat Abu Hanifah yang tergolong tinggi memberikan batas usia. Pendapat ini pula yang menjadi rujukan perundang-undangan di Indonesia.

Sudut pandang yang berbeda mengenai batas usia perkawinan, disebabkan oleh pemahaman teks nas, baik Alquran maupun Hadis, serta pemahaman secara kontekstual berdasarkan sudut

---

[3] Abdul Qadir Audah, *Al-Tasyri' al-Jinai al-Islami,* Juz I (Kairo: Dar al-Urubah, 1964), h. 602-603.

[4] Muhammad Jawad Mughniyah, *Fikih Lima Mazhab,* alih bahasa Masykur AB (Cet. IV; Jakarta: Lentera, 1999), h. 316-318.

pandang budaya, kultur, kesehatan, psikologis dan sebagainya. Ulama fikih klasik mensyaratkan seseorang yang akan menikah telah baligh. Indikator baligh yang digunakan adalah kematangan fisik yakni menstruasi bagi anak perempuan dan mimpi basah bagi anak laki-laki. Walaupun para ulama klasik juga memberikan batasan berdasarkan umur. Namun, orang tua/wali diberi hak untuk menikahkan anak yang belum baligh. Sedang ulama kontemporer memahami nas secara kontekstual, sehingga perlu adanya terobosan dan perubahan memandang persoalan tersebut dari berbagai aspek yakni aspek kesehatan, aspek psikologis dan aspek budaya. Ulama kontemporer beranggapan bahwa kelompok klasik/tradisional menafsirkan ayat-ayat dalam Alquran dan juga praktik Rasulullah saw. saat dirinya menikahi Siti Aisyah r.a yang masih berusia 6 tahun secara tekstual. Oleh sebab itulah, kelompok tradisional memperkenankan perkawinan anak di bawah umur dengan berdasarkan pemahaman yang kaku dan rigid. Padahal, Hadis tersebut dapat dipahami kebolehan secara khusus (*lex spesialis*) dan bukan kebolehan secara umum (*lex generalis*).

Ibnu Katsir berpendapat, sampainya waktu nikah adalah cukup umur atau cerdas. Adapun yang dimaksud dengan baligh adalah dengan adanya mimpi yaitu bermimpi dalam tidurnya yang menyebabkan keluar air yang memancar, dengan air itu terjadinya anak.[5] Pendapat Ibnu Katsir tentang sampainya waktu umur untuk menikah, tidak berpatokan pada baligh saja, tetapi pada umur atau kecerdasan (*rusyd*).

Rasyid Ridha mengatakan bahwa *bulug al-nikah* berarti sampainya seseorang kepada umur untuk menikah, yakni sampai

---

[5] Tafsir Ibnu Katsier, Juz IV (Mesir: Dar al-Kutub, t.th), h. 453.

bermimpi. Pada usia ini, seseorang telah dapat melahirkan anak dan menurunkan keturunan, sehingga tergerak hatinya untuk menikah. Pada usia ini, seseorang telah dibebankan hukum-hukum agama, baik ibadah maupun muamalah serta hudud. Oleh karena itu makna *rusyd* adalah kepantasan seseorang untuk melakukan *ta'arruf* yang mendatangkan kebaikan dan menjauhi kejahatan. Hal ini merupakan bukti kesempurnaan akalnya.[6]

Sedangkan Hamka berpendapat *bulug al-nikah* diartikan dengan dewasa. Kedewasaan itu bukanlah bergantung pada umur, tetapi bergantung kepada kecerdasan atau kedewasaan pikiran. Karena ada juga anak yang usianya belum dewasa, tetapi ia telah cerdik dan ada pula orang yang usianya telah dewasa, tetapi pemikirannya belum matang.[7]

Beberapa pendapat dalam penafisiran itu, menurut Zaki disebabkan perbedaan sudut pandang. Ibnu Katsir menitikberatkan pada segi fisik lahiriah dan sekaligus telah mukalaf. Sedang Rasyid Ridha dan Hamka menitikberatkan pada segi mental, yakni dilihat pada sikap dan tingkah laku seseorang.[8]

Penafsiran-penafsiran tersebut, menunjukkan adanya perbedaan ide antara ulama kontemporer dan ulama klasik dalam merespons kebolehan seseorang untuk menikah. Pendapat lain yang digawang Ibnu Syubramah menyatakan bahwa agama melarang

---

[6] Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar,* Juz I (Mesir: Al-Manar, 2000 M/1460 H), h. 396-397.

[7] Hamka, *Tafsir al-Azhar,* Juz IV (Jakarta: Pustaka Panji Masyarakat, 1984), h. 267.

[8] Zaki Fuad Khalil. "Tinjauan Batas Minimal Usia Kawin; Studi Perbandingan Antara Kitab-kitab Fikih dan UU Perkawinan di Negara-negara Muslim," *Mimbar Hukum* VII, No. 26, (1996), h. 70.

pernikahan dini (pernikahan sebelum usia baligh). Menurutnya, nilai esensial pernikahan adalah memenuhi kebutuhan biologis dan melanggengkan keturunan. Sementara dua hal ini tidak terdapat pada anak yang belum baligh. Ia lebih menekankan pada tujuan pokok pernikahan. Ibnu Syubrumah mencoba melepaskan diri dari kungkungan teks. Memahami masalah ini dari aspek historis, sosiologis, dan kultural yang ada. Dalam menyikapi pernikahan Nabi saw. dengan Aisyah (yang saat itu berusia usia 6 tahun), Ibnu Syubromah menganggap sebagai ketentuan khusus bagi Nabi saw. yang tidak bisa ditiru oleh umatnya.

Pendapat ulama kontemporer ini, lebih konstruktif melihat sampainya waktu menikah tidak hanya pada ciri-ciri fisik (baligh), tetapi penekanannya pada kesempurnaan akal dan jiwa (*rusyd*), dengan melihat persoalan batas usia perkawinan dari berbagai sudut pandang. Dengan demikian, perkawinan tidak hanya membutuhkan kematangan fisik (biologis), tetapi kematangan psikologis, sosial, agama, bahkan kematangan intelektual. Kematangan usia dalam pernikahan, idealnya merupakan akumulasi dari semua aspek, sehingga seseorang dianggap siap untuk hidup berumah tangga.

Berdasarkan beberapa hal yang mungkin terjadi yang diakibatkan dari perkawinan di bawah umur, maka berdasarkan kemaslahatan pemerintah dibenarkan membuat ketentuan tersebut. hal itu sejalan pula dengan kaidah

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح

"menolak bahaya didahulukan atas mendatangkan sebuah kebaikan".

Persoalan usia menikah merupakan persoalan fikih, namun fikih sangat terikat dengan kondisi sosial dan budaya suatu masyarakat di mana fikih itu diberlakukan. Dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara, maka fikih yang di maksud adalah undang-undang, sepanjang hal itu telah diatur atau dikukuhkan oleh negara. Di sini, fikih yang telah dikukuhkan oleh negara tersebut, meniadakan keberlakuan fikih-fikih lain sekaligus bersifat mengikat bagi semua warga negara. Bahkan regulasi ini dapat dianggap sebagai fikih munakahat bagi masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, setiap perbuatan yang didasarkan pada fikih-fikih tertentu yang berbanding terbalik dengan ketentuan undang-undang negara, maka dalam perspektif syariat Islam, perbuatan itu bisa dianggap sebagai pelanggaran hukum negara. Hal ini menunjukkan bahwa kitab-kitab fikih klasik sesuai dan relevan pada masanya, sedang untuk masa sekarang harus dilakukan pengkajian ulang terhadap materi hukumnya dalam rangka usaha pembaruan hukum Islam, terutama dalam mengantisipasi perkembangan era modern.

Batas Usia Perkawinan Anak dalam Perspektif Hukum Nasional

Di pedesaan, menikah diusia muda lumrah dilakukan. Kesederhanaan kehidupan di pedesaan berdampak pada sederhananya pola pikir masyarakat, tak terkecuali dalam hal perkawinan. Untuk sekedar menikah, seseorang tidak harus memiliki persiapan yang cukup baik dalam aspek materi maupun pendidikan. Biasanya, seorang remaja yang telah memiliki pekerjaan yang relatif baru, akan berani untuk melanjutkan ke jenjang perkawinan. Di sinilah sebuah perkawinan dianggap

sebatas ketercukupan kebutuhan materi saja, sementara aspek-aspek lainnya terabaikan. Dalam kasus ini, perkawinan biasanya menjadi akhir sebuah perjalanan. Setelah menikah, seorang anak gadis sudah harus meninggalkan semua aktivitasnya, hanya mengurusi persoalan rumah tangga. Begitu pula dengan suami yang tidak lagi dapat berhela-hela karena harus mencari nafkah untuk keluarganya. Tidak mengherankan jika di pedesaan kini dapat dijumpai gadis-gadis yang masih belia tetapi berwajah tua. Hal ini lebih disebabkan beban psikologis yang berat dalam menjalani perkawinan.[9]

Dalam perundangan-undangan, konsep anak atau seseorang dikatakan dewasa, sehingga mampu bertanggung jawab sangat bervariasi. Undang-undang R.I No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak disebutkan pada pasal 1 ayat (1) :

> "Anak adalah seseorang yang belum berusia 18 tahun. termasuk anak yang masih dalam kandungan".[10]

Apabila merujuk pada peraturan perundang-undangan ini, maka seseorang yang masih berusia di bawah 18 tahun adalah tergolong usia anak serta berhak diberi perlindungan atas hak-hak yang mesti didapatkannya.

---

[9] Nasaruddin Umar, *Refleksi Penerapan Hukum Keluarga di Indonesia.* Makalah ini disampaikan dalam acara Konsultasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia, diselenggarakan oleh Komnas Perempuan Indonesia pada tanggal 3-4 Februari 2009 di Hotel Harris Jakarta.

[10] Republik Indonesia, Undang-undang R.I No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak," dalam Syaifullah (Penyusun) *Undang-undang Rumah Tangga No. 23 Tahun 2004 & Undang-undang Perlindungan Anak No. 23 Tahun 2002* (Cet. I; Padang: Baduose Media, 2008), h. 42.

Usia anak juga disebutkan dalam Undang-Undang R. I No. 3 Tahun 1997 tentang Pengadilan Anak, pasal 1 ayat (1):

> ”Anak adalah orang yang dalam perkara Anak Nakal telah mencapai umur 8 (delapan) tahun tetapi belum mencapai umur 18 (delapan belas) tahun dan belum pernah kawin”.[11]

Pada pasal 4 ayat (1) disebutkan:

> ”Batas umur Anak Nakal yang dapat diajukan ke Sidang Anak adalah sekurang-kurangnya 8 (delapan) tahun tetapi belum mencapai umur 18 (delapan belas) tahun dan belum pernah kawin”.[12]

Usia anak sebagaimana yang disebutkan dalam Undang-undang R.I No. 13 Tahun 2003 tentang Ketenagakerjaan pada pasal 26: ”*Anak adalah setiap orang yang berumur dibawah 18 (delapan belas) tahun*”.[13] Sedang yang dimaksud dengan anak dalam Undang-undang R.I No. 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak pasal 2 disebutkan: *Anak adalah seseorang yang belum mencapai umur 21 (dua puluh satu) tahun dan belum pernah kawin*.[14]

Pembatasan umur untuk melangsungkan perkawinan tidak ditemukan secara jelas dalam kitab fikih klasik, akan tetapi dalam Undang-Undang Perkawinan pasal 7, disebutkan bahwa seorang laki-laki hanya dapat melangsungkan perkawinan apabila telah mencapai usia 19 tahun, dan untuk wanita telah mencapai umur 16

---

[11]Republik Indonesia, “Undang-Undang R. I No. 3 Tahun 1997 tentang Pengadilan Anak”

[12]*Ibid.*

[13]Republik Indonesia, ”Undang-Undang R.I No. 13 Tahun 2003 tentang Ketenagakerjaan”.

[14]Republik Indonesia, “Undang-Undang R.I No. 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak.

tahun. Usia 19 tahun bagi laki-laki, dan 16 tahun bagi perempuan dirasa cukup untuk memasuki pernikahan. Walaupun tidak ada jaminan bahwa pada umur tersebut seorang pria pada usia 19 tahun dan wanita pada usia 16 tahun telah cukup matang secara psikologis maupun fisik untuk melangsungkan perkawinan.

Namun demikian, tetap masih terbuka kemungkinan untuk tetap dapat melangsungkan perkawinan di bawah umur melalui dispensasi perkawinan yang diberikan oleh pengadilan atau pejabat lain yang diminta oleh kedua orang tua, baik itu dari pihak laki-laki maupun dari pihak wanita (hal tersebut diatur dalam pasal 7 ayat 2 UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan). Mengenai batas usia perkawinan, KHI juga mengaturnya dalam pasal 15 sama dengan yang diatur Undang-Undang Perkawinan. Namun, KHI menambahkan bahwa dengan alasan kemaslahatan keluarga, maka perkawinan dapat dicegah apabila calon suami dan calon istri tidak memenuhi syarat-syarat untuk melangsungkan perkawinan menurut hukum Islam dan peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia. Sehingga apabila masih ditemukan pelanggaran perkawinan, maka perkawinan tersebut dapat dibatalkan. Menurut Abdul Halim, ketentuan batas umur dalam perkawinan didasarkan atas pertimbangan kemaslahatan keluarga dan rumah tangga.[15]

Sehubungan dengan hal tersebut di atas, maka calon suami istri harus telah masak jiwanya agar keduanya dapat mewujudkan tujuan perkawinan secara baik dan harmonis, dan tidak berakhir

---

[15] Abdul Halim, *Ijtihad Kontemporer: Kajian Terhadap Beberapa Aspek Hukum Keluarga Islam Indonesia* dalam *Edisi Revisi Mazhab Jogja: Neo Ushul: Fiqh Menuju Ijtihad Kontekstual* (Cet. Ke-1; Jogjakarta: Fakultas Syariah Press, 2014), h. 289.

pada perceraian. Kematangan umur sangat diperlukan perkawinan karena tidak sedikit kasus-kasus yang tidak harmonis dan terjadinya sebuah perceraian diakibatkan oleh ketidakmatangan usia pada saat melangsungkan perkawinan dan ketidakstabilan integritas pribadi, sehingga hal tersebut sangat berpengaruh dalam menyelesaikan problem yang terjadi dalam rumah tangga.[16]

Di samping itu, perkawinan juga mempunyai hubungan dengan kependudukan. *Pertama,* bahwa usia muda bagi seorang wanita untuk kawin mengakibatkan laju kelahiran lebih tinggi yang disebabkan rentang waktu untuk hamil lebih panjang. *Kedua,* bahwa fisik yang belum matang dan kepribadian yang belum stabil, selain akan berpengaruh terhadap anak yang dilahirkan, juga sangat riskan bagi wanita yang hamil dalam usia muda.[17]

Berdasarkan UU Perkawinan, maka perkawinan di bawah umur masuk dalam kategori eksploitasi anak, sepanjang hal itu tidak mengikuti ketentuan dan hukum yang berlaku. Seorang anak yang masih berada dalam asuhan orang tuanya seharusnya

---

[16]Ahmad Azhar Basjir menjelaskan bahwa perkawinan bertujuan untuk mencapai ketenangan hidup hingga dapat ditimbulkan rasa saling mencintai dan kasih sayang. Maka perkawinan anak-anak dibawah umur tidak akan mencerminkan tujuan perkawinan tersebut. oleh karenanya, agar tujuan perkawinan tersebut benar-benar tercapai, maka atas dasar *masʾlaḥah mursalah* penguasa dibenarkan membuat ketentuan tentang batas umur bagi calon-calon mempelai sebagaimana dilakukan dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Ahmad Azhar Basjir, *Hukum Adat Bagi Umat Islam* (Cet. Ke-1; Jogjakarta: Fakultas Hukum UII, 1983), h. 19-20. Dalam Abdul Halim, *Ijtihad Kontemporer: Kajian Terhadap Beberapa Aspek Hukum Keluarga Islam Indonesia* dalam *Edisi Revisi Mazhab Jogja: Neo Ushul: Fiqh Menuju Ijtihad Kontekstual* (Cet. Ke-1; Jogjakarta: Fakultas Syariah Press, 2014), h. 290.

[17]Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Cet. Ke-1; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), h. 77.

mendapatkan kesempatan untuk belajar dan kehidupan yang layak. Sedangkan perkawinan di bawah umur jelas merampas semua hak anak. Seorang anak yang seharusnya mendapatkan kesempatan belajar yang layak justru harus dipaksa menjalani sebuah perkawinan yang masih belum saatnya dia pikul. Usia anak-anak adalah usia untuk mendapatkan pendidikan seluas-luasnya, bukan membawa beban kehidupan.[18]

Terkait usia perkawinan dalam Kompilasi Hukum Islam, ketentuan tersebut semakin menegaskan ketentuan yang terdapat dalam Undang-undang R.I No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Oleh karena itu, pemberlakuan KHI selama 18 tahun, perlu dilakukan evaluasi, untuk melihat sejauhmana efektifitas pelaksanaanya di masyarakat dan respon masyarakat terhadap KHI, apakah masih relevan untuk digunakan saat ini. Dengan demikian, KHI akan dapat mengakomodir kebutuhan hukum masyarakat, khususnya umat Islam. Penggabungan beberapa mazhab ini (*intra-doktrinal reform*) dalam pembentukan hukum Islam Indonesia, merupakan salah satu sistem guna mencapai tujuan pembaruan hukum Islam, yakni menjawab tantangan dan keperluan masyarakat Indonesia menuju kemaslahatan dan mencegah kemudaratan (*jalb al-mashalih wa dar al-mafasid*).

---

[18]Nasaruddin Umar, *Refleksi Penerapan Hukum Keluarga di Indonesia.* Makalah ini disampaikan dalam acara Konsultasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia, diselenggarakan oleh Komnas Perempuan Indonesia pada tanggal 3-4 Februari 2009 di Hotel Harris Jakarta.

Pertimbangan Hakim dalam Mengabulkan *Judicial Review* Batas Usia Perkawinan

Hari kamis, tanggal 13 Desember 2018, MK telah mengabulkan permohonan *judicial review* pasal 7 UU No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Dalam putusannya, MK menyatakan bahwa pernikahan anak perempuan dengan 16 tahun adalah inkonstitusional. Karena pasal 7 tentang batas usia perkawinan inkosntitusional, MK memerintahkan kepada DPR untuk merevisi UU Perkawinan paling lama 3 tahun sejak diputuskan. Namun MK menyatakan bahwa ketentuan pasal 7 masih berlaku hingga adanya perubahan UU yang ditetapkan oleh DPR.

Ada beberapa pertimbangan MK yang digunakan dalam mengabulkan permohonan *judicial review* pasal 7 UU Perkawinan. Salah satunya adalah pernikahan anak di Indonesia setiap tahun meningkat. Dari data BPS tahun 2017, sebaran angka perkawinan anak di atas 25 persen berada pada 23 provinsi dari seluruh Indonesia. Kondisi seperti ini tentu sangat memprihatinkan, disebabkan karena anak telah hak-hak yang seharusnya dilindungi oleh negara. Apabila kondisi seperti ini dibiarkan, maka dapat menjadikan Indonesia dalam kondisi "darurat perkawinan anak", hal ini tentu akan menghambat capaian tujuan dalam bernegara.

Masalah kedewasaan menurut Helmi Karim merupakan masalah yang penting, khususnya dalam lembaga perkawinan. Karena membawa pengaruh terhadap keberhasilan rumah tangga. Orang yang telah dewasa, fisik dan mental, belum bisa membina dan mendirikan rumah tangga yang sempurna, terutama apalagi

orang muda yang belum dewasa.[19] Tanpa kedewasaan, persoalan-persoalan yang muncul dalam rumah tangga akan disikapi dengan emosi. Kunci perkawinan yang sukses, dituntut adanya kedewasaan dan kematangan dari segi fisik, mental dan emosional calon suami maupun istri yang akan atau hendak melangsungkan perkawinan.[20] Di samping itu, dengan kematangan fisik, mental, dan emosional dari masing-masing mempelai akan dapat menghasilkan keturunan yang baik dan juga sehat. Kesemuanya ini bertujuan mewujudkan perkawinan secara baik, dan bukan sebaliknya, perkawinan harus berakhir dengan sebuah perceraian, karena disebabkan ketidakstabilan dan ketidakmatangan jiwa/emosional dan fisik kedua belah pihak, yaitu suami dan istri. Dalam perkawinan ada emosi yang akan menentukan kedewasaan dalam merespon masalah dan ada pula kecerdasan yang menentukan langkah strategis ke depannya mencapai tujuan kemaslahatan hidup di dunia dan akhirat.

Konstruksi hukum perkawinan Indonesia yang berlaku hingga saat ini dianggap tidak relevan. Hal ini menurut penulis, menghendaki rekonstruksi terhadap formulasi hukum karena dianggap tidak sesuai lagi dengan kebutuhan, situasi, dan kondisi yang ada. Perundang-undangan yang mengatur batas minimal usia perkawinan tidak dapat menjelaskan dan menyelesaikan kompleksitas permasalahan hukum yang muncul, terutamanya tingginya angka perkawinan usia anak yang banyak memberi

---

[19]Lihat Helmi Karim, *Kedewasaan Untuk Menikah*" dalam Chuzaimah T. Yanggo dan Hafiz Anshary, *Problematika Hukum Islam Kontemporer* (Cet. II; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996)

[20] Netty Hartati dkk, *Islam dan Psikologi* (Cet. I: Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), h. 90, 96 dan 97.

dampak negatif, baik bagi individu maupun masyarakat, dan negara dalam arti luas. Hukum semestinya dipatuhi oleh masyarakat dan mampu menghadapi realitas kehidupan modern, karena masyarakat membutuhkan hukum yang secara aplikatif dapat memberikan manfaat dan mengatur kehidupan sosial masyarakat demi mewujudkan kehidupan yang lebih baik.

Hukum yang bermanfaat adalah hukum yang secara aplikatif telah memenuhi kriteria sebagai undang-undang yang baik. Menurut Erman Radjagukguk, undang-undang yang baik adalah undang-undang yang memenuhi unsur sebagai berikut: (1) norma harus sesuai dengan perasaan masyarakat; (2) isinya merupakan pesan yang dapat dimengerti oleh masyarakat; (3) ada aturan implementasi; (4) harus ada sarana pelaksanaannya dan harus sinkron dengan undang-undang lainnya.[21]

Oleh karena itu, menurut hemat penulis bahwa upaya rekonstruksi dalam membedah batas usia perkawinan mencakup beberapa hal:

Pertama, perlu penyeragaman usia anak dalam perundang-undangan. Apabila usia anak tetap mengacu pada UU R.I No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak yakni usia 18 tahun, maka batas usia minimal 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki untuk menikah dalam UUP dan KHI dinaikkan menjadi 19 tahun bagi perempuan dan 21 tahun bagi laki-laki. Penetapan usia ini, agar tidak bertentangan dengan Undang-undang Perlindungan Anak dan juga perundang-undangan lainnya. Pada usia tersebut,

---

[21]Erman Radjagukguk dalam Yuliandri, *Asas-asas Pembentukan Peraturan Perundang-undangan yang Baik* (Cet. I; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009), h. 136.

khususnya anak perempuan telah menyelesaikan jenjang pendidikan SLTA. Selain itu, dengan mempertimbangkan aspek kematangan biologis, psikologis, dan sosial budaya. Sedangkan bagi baik laki-laki, usia 21 tahun telah memenuhi syarat untuk memikul tanggung jawab dan mampu (*rusyd*) menjadi pemimpin keluarga. Walaupun usia tersebut belum dapat dikatakan ideal, namun usia 21 dan 19 dinilai sudah masuk dalam kelayakan secara fisik dan psikologis. Dalam hal fisik, wanita usia 19 tahun sudah mampu untuk melakukan reproduksi. Selain itu, pada usia 19 tahun kedewasaan berfikir sudah dimiliki. Demikian pula bagi laki-laki.

Kedua, Pemberian izin dispensasi dengan syarat yang ketat dan sebaiknya diberi batas usia minimal dispensasi yakni usia 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki. Pertimbangan pada usia 16 tahun, anak perempuan telah mengikuti program wajib belajar sampai usia 15 tahun (lulus SMP).[22] Sedangkan pemberian izin dispensasi bagi laki-laki pada usia 19 tahun, berarti telah lulus SMU dan sudah dapat mencari nafkah. Pemberian syarat yang ketat bertujuan untuk menghindari ketergantungan perempuan secara ekonomi. Perkawinan usia anak dalam perspektif gender, merupakan bentuk ketidakadilan gender yang dialami wanita akibat kuat berakarnya budaya patriarki pada masyarakat yang menganggap wanita sebagai barang dan selalu berada di bawah subordinasi. Perempuan sebagai pencari nafkah tambahan, tidak perlu mengenyam pendidikan tinggi. Perkawinan usia anak berarti

---

[22]Sebagaimana yang tercantum pada pasal 6: "*Setiap warga negara yang berusia tujuh sampai dengan lima belas tahun wajib mengikuti pendidikan dasar*" Lihat Republik Indonesia, *Undang-undang R.I No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional* (Cet. I; Jakarta: Biro Hukum dan Organisasi Sekretariat Jenderal Departemen Pendidikan Nasioanl, 2003), h. 13.

menguatkan *superioritas* laki-laki terhadap *inferioritas* perempuan. Jelas bertentangan dengan kehidupan keluarga yang menuntut adanya peran dan tanggung jawab bersama, baik bagi laki-laki maupun perempuan.

pertimbangan *maslahah* dan *mudarat* sifatnya relatif. Kondisi negara Republik Indonesia menghendaki adanya peraturan yang lebih tegas. Meninggalkan kemaslahatan yang lebih besar demi untuk mengejar kemaslahatan yang lebih kecil dan sengaja menghindari kemudaratan yang lebih ringan, walaupun terancam oleh kemudaratan yang justru lebih berat, hendaknya dipertimbangkan dengan matang. Memaralelkan antara nilai ibadah dan nilai muamalah dalam perkawinan usia anak adalah tepat dan ideal. Sebagai contoh, pada satu sisi ada anak yang masih berkeinginan besar untuk melanjutkan pendidikan, tetapi oleh orang tua dipaksa untuk menikah dengan alasan ekonomi atau alasan lainnya, maka menikahkan anak itu bisa memberi *mudharat* atau sebaliknya, menolak perkawinan tersebut memberikan *maslahah* kepada anak. Namun pada sisi lain, ada anak yang memiliki kecenderungan (*libido*) seksual yang tinggi dan pergaulan bebas, maka menikahkan anak tersebut membawa *maslahah,* dan apabila anak tersebut tidak segera dinikahkan akan membawa *mudharat* baik pada anak maupun keluarga. Berdasarkan kaidah usul (*dar al-mafasid awla min jalb al-masalih*).

Pendewasaan Usia Perkawinan (PUP) yang diprogramkan oleh pemerintah dan juga usaha-usaha menolak pernikahan pada usia anak yang dilakukan oleh sejumlah organisasi perlindungan anak hanya akan menjadi wacana perdebatan tak berujung. Solusi yang harus dilakukan oleh negara dalam melindungi anak dari praktik-praktik pernikahan usia anak adalah dengan merevisi UU R.I No.

1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan KHI. Dukungan ini juga datang dari Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) bersama-sama sejumlah organisasi gerakan perempuan pernah mengajukan revisi terhadap UU Perkawinan. Beberapa permasalahan pokok yang diusulkan agar direvisi antara lain; Pendewasaan Usia Perkawinan di atas 18 tahun, dengan tidak membedakan batas minimal usia perkawinan bagi perempuan dan laki-laki.

Selain itu, berdasarkan Deklarasi Wina, Komite CEDAW (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*) mempertimbangkan bahwa usia minimum untuk perkawinan adalah 18 tahun untuk laki-laki dan perempuan. Sedang usulan sekurang-kurangnya 19 tahun tanpa pembedaan usia atas dasar jenis kelamin merupakan implementasi dari berbagai UU nasional yang ada, khususnya UU Perlindungan anak yang menetapkan batas usia anak-anak adalah 18 tahun (Pasal 1 Angka 1 UU R.I No. 23 Tahun 2002). Demikian juga ketentuan internasional seperti dalam Konvensi Hak Anak yang diratifikasi pemerintah pada tahun 1990 dalam Kepres Tahun 2000 tentang Hak Anak.[23]

Perbedaan usia sebagaimana tuntutan tersebut, sejalan dengan pendapat Musdah Mulia bahwa perbedaan usia melahirkan subordinat bagi perempuan.[24] menurut penulis bukan sesuatu yang urgen, karena Rasulullah saw. pun menikah dengan usia yang jauh

---

[23] Helmi Karim, *Kedewasaan Untuk Menikah*, h. 64..

[24] Musdah Mulia, "Menuju Hukum Perkawinan yang Adil: Memberdayakan Perempuan Indonesia", dalam Sulistyowati Irianto, *Perempuan dan Hukum; Menuju Hukum yang Berperspektif Kesetaraan dan Keadilan.* Cet. I; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006, h. 149

berbeda dengan Siti Khadijah, yakni 25 tahun dan Khadijah berusia 40 tahun. Perbedaan usia tidak akan menyebabkan *superioritas* dan *inferioaritas* yang satu terhadap yang lain, apabila masing-masing telah dewasa dan dapat menghargai serta menyadari hak dan kewajibannya. Di samping itu, secara ilmiah anak perempuan lebih cepat memasuki usia baligh, kematangan alat-alat reproduksi perempuan lebih cepat dari kematangan alat reproduksi laki-laki.[25]

Terlepas dari perbedaan batas usia laki-laki dan perempuan dalam perkawinan, dukungan dan tuntutan tentang revisi undang-undang perkawinan merupakan perwujudan dari upaya bersama untuk menyelamatkan masa depan anak-anak Indonesia, karena pada dasarnya anak hanya titipan dan karunia Tuhan. Prinsip mengedepankan kepentingan terbaik bagi anak dalam setiap pengambilan keputusan yang menyangkut anak merupakan kewajiban semua pihak. Oleh karena itu, merekonstruksi usia perkawinan dalam Undang-undang Perkawinan merupakan langkah kongkrit sebagai upaya menuju penegakan hukum (*law enforcement*) di Indonesia.

Perkembangan terbaru terkait peninjauan kembali terhadap penetapan batas usia dalam perkawinan telah diajukan ke Mahkamah Konstitusi. Pada tahun 2018, Mahkamah Konstitusi (MK) mengabulkan sebagian gugatan uji materi Undang Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, terkait batas usia **perkawinan anak.** Dalam pertimbangannya, MK menyatakan

---

[25]Aliah B. Purwakania Hasan, *Psikologi Perkembangan Islami: Menyingkap rentang Kehidupan Manusia dari Prakelahiran hingga Pascakematian* (Cet. 1; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), h. 110-111.

perbedaan batas usia perkawinan antara laki-laki dan perempuan menimbulkan diskriminasi.

Ketentuan tentang batas usia perkawinan sebelumnya digugat sekelompok warga negara yang merasa dirugikan dengan perbedaan batas usia laki-laki dan perempuan. Dalam pasal 7 ayat 1 UU Perkawinan mengatur batas minimal usia perkawinan laki-laki adalah 19 tahun sementara perempuan adalah 16 tahun.

MK menilai batas usia tersebut bertentangan dengan UUD 1945 dan UU Perlindungan Anak. Dalam UU Perlindungan Anak menyebutkan bahwa anak-anak adalah mereka yang berusia di bawah 18 tahun. Sehingga siapa pun yang masih berusia di bawah 18 tahun masih termasuk kategori anak-anak.

perkawinan anak sangat mengancam dan berdampak negatif terutama pada aspek kesehatan. Selain itu, peluang terjadinya eksploitasi dan ancaman kekerasan juga lebih tinggi pada anak. Aturan itu juga menimbulkan perbedaan perlakuan antara laki-laki dan perempuan. Palguna mengatakan batas usia minimal 19 tahun yang diterapkan bagi laki-laki dinilai memberikan rentang waktu yang lebih panjang sebagai anak ketimbang perempuan.

Mengacu pada ketentuan pasal 31 UUD 1945 menyebutkan bahwa setiap warga negara berhak mendapatkan pendidikan dasar 12 tahun. Jika seorang perempuan menikah pada usia 16 tahun, menurut hakim, mereka akan kehilangan hak pendidikan dasar 12 tahun. Batas usia menikah dalam Pasal UU 7 Perkawinan memang tidak sejalan dengan rekomendasi Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional (BKKBN). BKKBN mematok usia minimal pernikahan 21 tahun untuk perempuan dan 25 tahun untuk laki-laki.

Menurut kajian Pusat Studi Wanita UGM, faktor utama pernikahan anak adalah kemiskinan, pendidikan rendah, dan tradisi. Perkawinan menyebabkan anak perempuan putus sekolah. Mereka harus menanggung beban sebagai ibu rumah tangga hingga mencari nafkah. Tak cuma menyangkut hak pendidikan 12 tahun, rekomendasi BKKBN itu juga menyangkut kesiapan mental, kesehatan reproduksi, serta kemapanan material seseorang untuk menikah.

Penutup

Konsep batasan usia perkawinan anak dalam fikih bervariasi. Dalam kajian fikih klasik, istilah umum yang digunakan adalah baligh (cukup umur) dengan ciri-ciri fisik menstruasi bagi anak perempuan dan mimpi basah bagi anak laki-laki. Adapun pendapat ulama kontemporer, lebih konstruktif melihat sampainya waktu menikah tidak hanya pada ciri-ciri fisik (baligh), tetapi penekanannya pada kesempurnaan akal dan jiwa (*rusyd*).

Konsep batasan usia perkawinan dalam hukum nasional disebutkan pada pasal 7 (ayat 1) Undang-undang No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan KHI pasal 15 ayat (1) yakni usia 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan. Usia ini dianggap rendah, khususnya bagi perempuan dan bertentangan dengan Undang-undang No.23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak dan Konvensi Hak Anak (1990) yang diratifikasi melalui Kepres Tahun 2000 mengenai Hak Anak yang isinya menegaskan batas usia anak adalah 18 tahun. Konsep ini juga berbeda dengan Undang-Undang No. 3 Tahun 1997 tentang Pengadilan Anak, Undang-undang No. 13 Tahun 2003 tentang Ketenagakerjaan, Undang-undang No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan, Undang-

undang No. 22 Tahun 2007 tentang Penyelenggaraan Pemilu, Undang-undang No.12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan. Idealnya, konsep usia dalam hukum nasional harus seragam untuk mewujudkan *law inforcement* di Indonesia.

Upaya merekonstruksi batas usia perkawinan dalam hukum nasional Indonesia perpektif fikih adalah *Pertama,* upaya merubah ketentuan (klausul) batas usia dalam regulasi perkawinan dari usia minimal 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki dinaikkan menjadi 19 tahun bagi perempuan dan 21 tahun bagi laki-laki. Untuk usia perempuan, berdasarkan pertimbangan aspek kematangan biologis, psikologis, dan sosial budaya. Sedangkan bagi laki-laki, usia 21 tahun telah memenuhi syarat untuk memikul tanggung jawab dan mampu (*rusyd*) menjadi pemimpin keluarga. *Kedua,* Pemberian izin dispensasi dengan syarat yang ketat dan sebaiknya diberi batas usia minimal dispensasi yakni usia 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki. Kedua konsep ini, dilihat dalam bingkai maslahah yang menjadi tujuan hukum Islam (*maqasid al-syari'ah*).

DAFTAR PUSTAKA

Apeldoorn, Van. dalam Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum* (Cet. V; Jakarta: Kencana, 2009)

Audah, Abdul Qadir, *Al-Tasyri' al-Jinai al-Islami,* Juz I (Kairo: Dar al-Urubah, 1964),

Azhar, Basjir Ahmad, *Hukum Adat Bagi Umat Islam* (Cet. Ke-1; Jogjakarta: Fakultas Hukum UII, 1983).

Chalil, Zaki Fuad, "Tinjauan Batas Minimal Usia Kawin; Studi Perbandingan Antara Kitab-Kitab Fikih dan Undang-Undang

Perkawinan di Negara-Negara Muslim," *Mimbar Hukum* VII, no. 26 (1996)

Hamka, *Tafsir al-Azhar,* Juz IV (Jakarta: Pustaka Panji Masyarakat, 1984)

Halim, Abdul *Ijtihad Kontemporer: Kajian Terhadap Beberapa Aspek Hukum Keluarga Islam* Indonesia dalam *Edisi Revisi Mazhab Jogja: Neo Ushul: Fiqh Menuju Ijtihad Kontekstual* (Cet. Ke-1; Jogjakarta: Fakultas Syariah Press, 2014).

Hartati, Netty dkk, *Islam dan Psikologi,* Edisi I (Cet. I: Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004)

Hasan, Aliah B. Purwakania. *Psikologi Perkembangan Islami: Menyingkap rentang Kehidupan Manusia dari Prakelahiran hingga Pascakematian*, Edisi I. (Cet. 1; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006)

Karim, Helmi, "Kedewasaan Untuk Menikah" dalam Chuzaimah T. Yanggo dan Hafiz Anshary, *Problematika Hukum Islam Kontemporer* (Cet. II; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996)

Katsier, Ibnu, *Tafsir Ibnu Katsier*, Juz IV (Mesir: Dar al-Kutub, t.th)

Mughniyah, Muhammad Jawad, *Fikih Lima Mazhab*, alih bahasa Masykur AB (Cet. IV; Jakarta: Lentera, 1999)

Mulia, Musdah. "Menuju Hukum Perkawinan yang Adil: Memberdayakan Perempuan Indonesia", dalam Sulistyowati Irianto, *Perempuan dan Hukum; Menuju Hukum yang Berperspektif Kesetaraan dan Keadilan.* Cet. I; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.

Nuruddin dan Tarigan, Amiur dan Azhari Akmal, *Hukum Perdata Islam di Indonesia; Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fikih, UU No. 1/1974 sampai KHI,* Edisi Pertama (Cet. III; Jakarta: Kencana, 2006)

Radjagukguk, Erman. dalam Yuliandri, *Asas-asas Pembentukan Peraturan Perundang-undangan yang Baik,* Edisi I (Cet. I; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009)

Republik Indonesia "Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan" Cet. II; Surabaya: Pustaka Tinta Mas, 1990.

_____,"Undang-undang R.I No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional" Cet. I; Jakarta: Biro Hukum dan Organisasi Sekretariat Jenderal Departemen Pendidikan Nasioanl, 2003.

_____,"Undang-Undang R. I No. 3 Tahun 1997 tentang Pengadilan Anak"

_____,"Undang-Undang R. I No. 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak.

_____"Undang-Undang R.I No. 13 Tahun 2003 tentang Ketenagakerjaan",

_____,"Undang-undang R.I No. 12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan," dalam Lian Nury Sanusi (Penyunting) *Undang-undang R.I No. 12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan.* Cet. I; Jakarta: Kawan Pustaka, 2006.

_____,"Undang-undang R.I No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak," dalam Syaiufullah (Penyusun) *Undang-undang Rumah Tangga No. 23 Tahun 2004 & Undang-undang Perlindungan Anak No. 23 Tahun 2002.* Cet. I; Padang: Baduose Media, 2008.

_____,Undang-undang R.I No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan

_____,Undang-undang R.I No. 22 Tahun 2007 tentang Penyelenggaraan Pemilu

_____, *Kompilasi Hukum Islam.* Surabaya: Karya Anda, t.th.

Ridha, Muhammad Rasyid , *Tafsir al-Manar,* Juz I (Mesir: Al-Manar, 2000 M/1460 H)

Samin, Sabri, "Eklektisisme Hukum Islam di Indonesia dalam Memaknai Ruang Privat dan Ruang Publik"

Sukardja, Ahmad, "Keberlakuan Hukum Agama dalam Tata Hukum Indonesia" dalam Cik Hasan Bisri, eds., *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia* (Cet.I; Jakarta: Logos, 1998)

Umar, Nasaruddin, *Refleksi Penerapan Hukum Keluarga di Indonesia.* Makalah ini disampaikan dalam acara Konsultasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia, diselenggarakan oleh Komnas Perempuan Indonesia pada tanggal 3-4 Februari 2009 di Hotel Harris Jakarta.

AQIDAH RUNTUH DENGAN *HABLUMMINANNAS*

Syarifuddin
Syarifuddin.mala@iain-manado.ac.id

Semenjak wafatnya Rasulullah SAW, sampai sekarang terjadi perbedaan pendapat dan puncaknya setelah terjadinya perang antara Muawiyah dengan Ali bin Abi Thalib. Muncul suatu golongan yang mencoba mengkafirkan golongan yang tidak sepaham dengan golongannya. Hal yang demikian itu, mulai berkembang di negara Indonesia seiring dengan banyaknya lulusan yang mampu memahami fiqh. Perbedaan fiqh dan sumber pijakan literatur fiqh ulama serta merasa bahwa hanya dirinya atau kelompoknya sendiri yang mampu memahami dan menjelaskan alqur'an dan alhadis.

Padahal para ulama terdahulu berbeda dalam memahami sesuatu hukum tidaklah menjadi suatu pertentangan bahkan mereka saling menghargai antara satu dengan yang lain. Seyogyanya kearifan ulama dan ahli fiqh lebih diutamakan ketimbang perpecahan. Bangsa Indonesia sebagai bangsa yang memiliki keragaman budaya, suku, bahasa dan tradisi serta agama

merupakan maniatur kehidupan rukun, toleran sesama warga bangsa. Bangsa Indonesia memiliki jumlah penduduk beragama Islam terbesar yang tersebar diseluruh wilayah kesatuan republik Indonesia. Namun jumlah yang banyak ini bukan berarti di setiap wilayah atau daerah pemeluk agama islam yang mayoritas, bisa saja di wilayah lain pemeluk agama islam yang minoritas, seperti wilayah atau daerah Sulawesi Utara.

Kehidupan antar umat beragama di wilaya Sulawesi Utara merupakan percontohan kerukunan yang damai bagi wilayah-wilayah lain yang ada di Indonesia. Keunikan dan perbedaan pengamalan ajaran agama yang ada di Sulawesi Utara berbeda dengan wilayah lain. Hal ini dapat dilihat dengan pelaksanaan ibadah non muslim, terutama umat kristiani yang menjalankan ibadah bukan hanya setiap hari Sabtu atau hari Minggu akan tetapi ibadah dilaksanakan setiap hari. Begitupula dengan hubungan kekeluargaan, dimana masyarakat Sulawesi Utara yang beragama Islam hidup perdampingan dengan masyarakat yang beragama Kristen yang tidak memilki sekat antar keduanya, bahkan hidup dalam satu rumah. Kerukunan kehidupan beragama serta silaturrahim antar keluarga yang berbeda keyakinan tidak terputus namun tetap terjalin dan tingga bersama.

Kehidupan masyarakat muslim dan masyarakat non muslim di Sulawesi Utara sangat jauh berbeda dengan kehidupan diwilayah lain. Praktek hubungan silaturrahim masyarakat muslim dengan masyarakat kristen tidak terjadi pemisahan antara satu dengan yang lainnya, seperti pelaksanaan ibadah atau dalam bahasa agama islam adalah pengajian atau pertemuan majelis taklim yang terjadi silih berganti dalam satu keluarga. Lebih dari itu, setiap pelaksanaan hari raya besar keagamaan mereka saling membantu dan membahu

dalam mempersiapkanapa yang dibutuhkan serta menjalin kunjung mengunjungi dan mengucapkan selamat atas perayaan keagamaan. Imam masjid menyembelih hewan dengan cara islam kemudian dioalah dan dihidangkan untuk tamu orang muslim. Pesana katering dari masyarakat muslim untuk dihidangkan bagi masyarakat muslim. Umat kristiani mengucapkan selamat hari lebaran demikian pula umat muslim mengucapkan selamat hari natal dan sebagainya.

Kehidupan yang damai dan silaturrahim yang terjalin selama ini, mulai terusik dengan adanya pandangan bahwa mengucapkan selamat hari Natal, saling berkunjung merupakan sesuatu yang haram. Berkenaan pandangan yang mengharamkan pengucapan selamat natal membuat bingkai keharmonisan silaturrahim masyarakat muslim Sulawesi Utara mulai tergoyah.Sehingga terjadi perdebatan antara silaturrahim sebagai anjuran agama dan ucapan natal yang haram. Sejatinya esensi silaturrahim merupakan pokok ajaran agama masyarakat muslim bila disesuaikan firman Allah swt tentang memperbiaki hubungan kepada Allah SWT dan hubungan kepada manusia dan berkenaan dengan hadis yang maknanya kalau ingin dipanjangkan umurnya maka membangun silaturrahim. Dalil tentang memperbaiki hubungan sesama manusia merupakan dalil umumtidak mengkhususkan hanya orang muslim. Berdasarkan hal tersebut penulis mencoba menganalisa deri berbagai aspek.

Konsep Keyakinan (Keimanan)

Esensi yang paling mendasar dalam keberagamaan masyarakat muslim adalah aqidah. Karena aqidah meruapakan pondasi ajaran islam yang memiliki implikasi terhadap diterima tidaknya amal yang dilakukan seorang muslim tergantung kekokohan aqidah yang

dimiliki. Menurut Louis Ma'luf (1997; 519) kata aqidah terambil dari kata *al-aqdu* yang mengandung makna ikatan, adapun kata yang memiliki makna keyakinan atau kepercayaan yang kuat adalah *attausiiqu*.

Penjelasan tentang aqidah secara terminologi dapat dipahami dari ungkapan TM. Hasbi as Shiddiqiy (1973; 187) pembenaran perkara dengan hati dan terdapat kepuasan dalam penerimaannya, serta tersimpan kuat dalam lubuk jiwa yang tak tergoyahkan dengan perilaku subhat. Menurut Mahrus (2009;4) pengakuan yang teguh terhadap sesuatu dan tertanam kuat dalam jiwa.Pandangan Hassan Al Banna (1983; 9) mengemukakan aqidah merupakan kaharusan bagi hati untuk membenarkan, mendatangkan ketenangan jiwa dan menghilangkan keraguan untuk kemurnian keyakinan.

Pandangan Sayyid Sabiq (1989; 16-17) aqidah islam diklasifikasi menjadi enam prinsip pokok yaitu; 1) beriman kepada Allah SWT, 2) beriman kepada yang ghaib, 3) beriman kepada kitab-kitab Allah SWT, 4) beriman kepada Nabi-nabi Allah SWT, 5) beriman kepada hari akhir dan 6) beriman kepada takdir (baik dan buruk). Sehingga aqidah islam merupakankeyakinan terhadap sesuatu yang terdapat dalam rukum iman. Pangkal pelaksnaan syariah dan ibadah berdiri di atas pondasi aqidah, sesuai Q. S. Al Ikhlas; 1-4. Dalam firman Allah SWT ini, mengandung makna bahwa Allah Maha Esa, Allah SWT segala sesuatu bergantung kepadanya, Allah tidak beranak dan tidak pula diperanakan dan tiada seorang pun yang setara denganNya.

Islam sebagai agama yang mengajarkan ajaran keyakinan untuk meng Esakan Allah SWT. Dalam menjalankan ajaran meng Eskan Allah SWT diutus Nabi Muhammad SAW, untuk

memberikan contoh bagaimana beraqidah yang jernih. Sehingga kejernihan aqidah hanya dapat dilakukan dengan konsisten akan ke Esaan Allah dan tidak ada pengakuan kekuasaan yang lebih dahsyat kecuali kekuasaan Allah SWT. Adapun yang bisa merusak aqidah yaitu:

1. Kufur dan kafir[1]. Oleh karena itu, sikap atau perbuatan yang tergolong dalam pekerjaan kufur seperti mendustakan nikmat Allah SWT, ketidak setujuan terhadap hukum-hukum Allah SWT, dan tidak memenuhi tanggungjawab serta perintah Allah SWT untuk berbuat shaleh.
2. Syirik[2]. Jadi secara istilah kata syirik memiliki pengertian tentang mempersekutukan tuhan lain dengan Allah SWT, baik persekutuan itu berkenaan dengan sifatnya, zatnya maupun perbuatannya.
3. Murtad[3] biasa diuraikan dengan ungkapan orang yang keluar dari agama islam secara sadar yang dibuktikan dengan niat, perkataan dan perbuatan yang menjadikan dia kafir, atau tidak beragama.

---

[1] Kata kufur berasal dari bahasa arab kufr memiliki makna menutupi sesuatu atau menyembunyikan sesuatu kebaikan yang telah diterima, sedangkan dari segi terminologi kufur biasa diartikan sebagai sikap atau perbuatan yang mengingkari, mendustakan kebenaran dari Allah yang disampaikan rasulnya.

[2] Merupakan kata arab yang mengandung makna sekutu atau persekutuan.

[3] Merupakan kata arab radd-irtadda keluar dari keimanan dan kemabali kepada kekafiran.

4. Nifaq atau munafiq[4]suatu tindakan menyembunyikan kekufuran dan mempraktekkan keimanan atau tidak sesuainya antara perkataan dengan perbuatan.

   Jadi aqidah mempunyai posisi yang sangat penting, dianalogikan aqidah sebagai bangunan, maka aqidah berposisi sebagai pondasi tempatnya ibadah, akhlak ditegakkan diatasnya.

Hablumminannaas

Ajaran Islam yang paripurna mengajarkan hubungan yang harmoni yaitu hubungan hamba dengan Tuhannya dan hubungan hamba dengan hamba. Hubungan hamba dengan tuhannya dibangun dengan pelaksanaan ibadah. Sedangkan hubungan hamba dengan hamba diwujudkan dalam bentuk amaliah sosial.

Manusia adalah *zoon politicon* menurut Aristoteles, sementara menurut Ibn Khaldum manusia tidak akan mampu hidup sendirian serta kehidupan bersama merupakan penunjang untuk mewujudkan keberadaannya. *Hablummin annas* berasal dari kata *hablun* mengandung makna hubungan atau ikatan, kata *min* artinya dari atau bisa bermakna dengan, dan kata *annaas*bermakan manusia. sehingga kata *hablun min annaas* yaitu membangun hubungan antara manusia dengan manusia lainnya.

Islam sebagai agama yang menjadikan alqur'an sebagai pedoman dan rujukan perilaku hubungan sosial antara manusia satu dengan manusia lainnya. Alqur'an menyerukan membina

---

[4] Secara bahasa an nifaq yang bersumber dari kata *nafaqa-yunafiqu-nafiqan* berarti salah satu lubang tikus, namun menurut Muhammad Musa Nasr (2011: 7) sebuah jalan di bumi menuju tempat lain.

hubungan yang baik antara sesama manusia sesuai yang tertuang pada Q. S Al-Hujurat ayat 13. Pada ayat ini, dapat ditarik pemahaman bahwa manusia merupakan makhluk sosial, dimana manusia hidup tidak bisa dipisahkan dari kehidupan manusia lain. Manusia memiliki karakter untuk hidup bersama dan membangun komunitas keluarga, masyarakat, bangsa dan negara.

Jadi, esensi seorang muslim harus memiliki keinginan untuk memahami lingkungannya secara baik. Sehingga terbentuk *ukhuwah insania*, *ukhuwah wathaniah dan ukhuwah islamiyah*. Terbentuknya *ukhuwah insania* yang diwujudkan dalam bentuk sosial dan muamalah yang tidak membawa dampak negatif terhadap aqidah yang dimiliki. Pelaksanaan *ukhuwah insania* tidak dapat dipisahkan dengan *hablun minallah* (konsistensi aqidah). *Hablun minannas* yang jelaskan dalam Q. S. Al Mumtahanah ayat 7-9 dapat diuraikan dengan ungkapan *hablun minannas* dalam intraksi sosial, ekonomi, budaya, ilmu dan jual beli agar mampu dipisahkan dengan kepercayaan atau agama. Sehingga keretakan hubungan sosial antara masyarakat muslim dengan non muslim merupakan pengingkaran atas firman Allah SWT.

Ajaran agama yang disampaikan rasulullah tetap konsisten menata tata kehidupan manusia. Salah satu tujuannya adalah agama bisa memberi tuntunan menuju kepada tujuan hidup bahagia dunia dan akhirat. Jadi, *hablun minannas* dalan intraksi sosial dan saling menghargai antar umat beragama tidak hanya sebagai masyarakat yang hidup saling berdampingan yang pasif namun lebih dari itu, yaitu tetap memperlakukan mereka dengan

baik serta berbuat adil.[5] *Hablun minannas* terhadap non muslim ditegaskan dalam Q. S. Al Hujuraat ayat 13, hubungana manusia satu sama lain bersaudara karena mereka berasal dari sumber yang satu. Sebelum ayat ini, Allah swt, telah menegaskan kepada masyarakat muslim untuk membingkai keperibadian mereka dengan akhlak yang mulia, dengan berkomitmen pada persamaan dan kehormatan dan menjahui perbuatan takabbur, membenci, dan meremehkan. Kemudian ayat ini, Allah swt menyeruhkan kepeda seluruh manusia yang terdiri dari berbagai suku, bahasa, bangs dan negara agar memahami bahwa semua manusia berasal dari keturaunan yang sama yaitu nabi Adan as. Dan Hawa.

Dalam Q. S. an-Nisa ayat 1 Dimana manusia berasal dari silsila keturunan Adam as. dan Hawa sehingga manusia harus saling menjaga hak saudaranya, saling menghargai satu dengan yang lainnya. Berdasarkan ayat ini, masyarakat muslim dengan masyarakat non muslim berasal dari berasal dari satu bapak dan ibu, jadi masyarakat muslim bersaudara dengan masyarakat non muslim lainnya. Komitmen alqur'an sebagai pedoman hidup bermasyarakat, sesuai dengan ungkapan yang terdapat dalam Q. S. Al Hujuraat ayat 13 dan Q. S. an-Nisa ayat 1, adalah untuk membentuk masyarakat yang saudara dan menghilangkan fanatisme kelompok maupun golongan. Dengan komitmen persaudaraan masyarakat muslim dan non muslim dapat bekerjasama walaupun memiliki keyakinan yang berbeda.

Oleh karena itu, masyarakat muslin diperintahkan untuk memeliharan hubungan yang baik dengan masyarakat non muslim,

---

[5] Said Agil Husain Al Munawar, *Fiqih Antar Umat Beragama*, (Ciputas: PT. Ciputat Press, 2005), h. 16

menghormati dan saling tolong menolong sebagai manipestasi dari kesalehan dan keteguhan iman kepada Allah swt. Sebagai bentuk pelaksanaan intrasi sosial masyarakat muslim dengan masyarakat non muslim tidak dibatsi selama intraksi sosial bukan untuk bermaksiat kepada Allah swt. Masyarakat muslim diberikan kebebasan untuk melaksanakan intraksi sosial dengan non muslim seperti berdagang, berbisnis, atau melakukan kegiatan sosial lainnya.

Beberapa hadis dari nabi yang menyerukan untuk konsisten melaksanakan hubungan kepada Allah SWT dan hubungan kepada sesama manusia yaitu;

a. Hadis dalam sunan at Turmudzi dari Abi Bakroh ra. bahwa Nabi Muhammad saw bersabda tidak ada satu dosa pun yang lebih pantas disegerakan siksanya di dunia ditambah dengan siksa yang disimpankan baginya di akherat selain dari dosa menjual diri dan memutuskan silaturrahim.[6]

   Penjelasan tentang orang yang menyambung silaturrahim adalah seseorang yang apabila diputuskan maka dia tetap menyambungnya, Hal ini sesuai dengan hadis yang diriwayatkan al Bukhari dari Abdullah bin Amru bin al Ash ra. bahwa Nabi Muhammad saw bersabda Bukanlah orang yang menyambung silaturrahim itu sama dengan orang yang membalas, akan tetapi orang yang menyambung silaturrahim

[6] At Turmudzi dalam sunannya no. 2511 dan menjelaskan bahwa hadis ini hasan shahih

adalah orang yang apabila diputuskan maka dia tetap menyambung silaturrahimnya.[7]

b. Riwayat lain yang diungkapkan imam al Bukhari dan imam Muslim dari Asma ra. ia berkata, ibuku datang, di masa Rasulullah saw sedang ia adalah seorang musyrik, Aku pun meminta fatwa kepada Rasulullah saw dan berkata sesungguhnya ibuku datang ibu datang kepadaku karena rindu kepadaku, apakah aku boleh menyambung hubungan dengan ibuku itu? Nabi menjawab Ya, sambunglah hubungan dengan ibumu.[8]

   Hadis yang diungkapkan di atas, dapat dipahami bahwa hubungan kerabat antara yang muslim dan non muslim tetap perlu dijaga. Agama secara umum memiliki doktrin yang menganjurkan keharmonisasn dalam bermasyarakat, kerdamaian berinteraksi, kerukunan dalam menjalankan ibadah, saling menghormati perbedaan keyakinan dan menjunjung tinggi sikap kebersamaan. Menjalin hubungan yang baik terhadap kerabat non muslim dengan tetap selektif dalam menolak keburukan yang bisa merusak konsistensi keimanan atau aqidah.

c. Menurut imam al Bukhari dalam kitab hadisnya yang diriwayatkan Abu Hurairah ra, bahwa Rasulullah saw bersabda barang siapa yang beriman kepada Allah swt dan hari akhirat maka hendaklah ia menyambung hubungan silaturrahim.

---

[7] Abi Abdillah Muhammad bin Ismail al Bukhari, ra. *Shahih Bukhari,* no. 5991

[8] Abi Abdillah Muhammad bin Ismail al Bukhari, ra. *Shahih Bukhari,* Juz. 2 nomor hadis 2620, (Bairut; Libanon, 1990), h. 117

Hadis ini, mempertegas bahwa bukti keimanan kepada Allah swt dan hari akhirat adalah menjalin hubungan yang baik terhadap sesama manusia. Karena memperat hubungan dengan sesama manusia menjadi sebab mendapatkan petunjuk, serta menjadikan aqidah semakin konsisten.

Menghormati agama lain tidak lah sebagai bentuk persetujuan dan dukungan praktik agama orang lain. Karena menghormati merupakan sikap toleransi beragama dengan tidak melakukan cacian dan hinaan. Perilaku saling menghormati dalam ajaran islam tidak dibatasi pada agama saja. Allah swt mengajarakan perilaku menghormati mencakup ras, etnis, bangsa, negara, suku dan lain sebagainya. Umat islam dituntun oleh ajaran agama untuk menghormati, dan menjalin hubungan sosial, budaya, persatuan sesama manusia. Hal ini, dapat diafialiasikan dengan praktik nabi Muhaammad saw, saat jenazah seorang Yahudi melewati tempat beliau nabi berdiri dengan alasan penghormatan atas dasar kemanusiaan dan diikuti oleh para sahabat.

d. Hadis Riwayat Ahmad, dari Abu Nadrah meriwayatkan dari seorang yang mendengarkan khutbah Nabi saw, pada hari Tasyrik, Nabi saw bersabda Wahai sekalian manusia, ingatlah sesungguhnya Tuhanmu satu dan bapakmu satu, ingatlah tidak ada keutamaan orang Arab dan non Arab, orang non Arab atas orang Arab, dan juga orang yang berkulit merah atas orang yang bekulit hitam, serta orang berkulit hitam atas orang yang berkulit merah, kecuali karena takwahnya. Apakah

aku telah menyampaikan? Mereka menjawab Rasulullah saw, telah menyampaikan.[9]

Seperti itulah konsep hablun minannas yang tertuang dalam ajaran islam. Allah swt, memberikan pemahaman kepada hambanya untuk menjaga secara konsisten tentang kebebasan beragama, prinsip menghormati keyakikan orang lain, dan keharmonisan persaudaraan. Telah menjadi ketetapan Allah swt, sesungguhnya manusia diciptakan dari satu garis keturunan, menjadi berbeda-beda. Terjadinya perbedaan suku, agama, bangsa, bahasa, keyakinan bukan bertujuan untuk menunjukkan keunggulan masing-masing terhadap yang lain, namun untuk saling memahami, bekerjasama, dan saling menghargai.

Konteks-konteks hubungan kamanusiaan tidak hanya dituliskan dalam kitab alqur'an namun diterjemahkan dalam penyebaran islam. Nabi Muhammad yang menjadi rujukan budi pekerti memiliki kepribadian mulia, sehingga menjadikan masyarakat non muslim terpesona akan akhlaknya. Hal ini dinukilkan oleh Ibn Qayyim al Jauziyah, bahwa kehidupan Nabi sebagai pemimpin negara Madinah dikunjungi oleh duta-duta masyarakat Nasrani Najran yang berjumlah 60 orang, Duta-duta Nasrani ini dipimpin oleh Uskup Abu Haritsah ibn al Qamah. Duta-duta ini menemui Nabi saw, yang mana keadaan pada waktu itu Nabi saw, bersama sahabat berada dalam masjid untuk menunaikan shalat Ashar. Sehingga duta-duta Nasrani bertujuan pula untuk melaksanakan kebaktian

---

[9] Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad,* Nomor hadis 22391, Bairut; Dar Jail, t.t

dengan mengarahkan wajah mereka ke arah Timur. Para sahabat Nabi saw, yang berada bersama dengannya bermaksud untuk mencagah pelaksanaan kebaktian duta-duta Nasrani, namun Nabi saw, justru menahan sahabat dan membiarkan duta-duta nasrani melaksanakan kebaktian di dalam masjid.[10] Setelah mereka melaksnakan ibadah, duta-duta itu bertemu dengan Nabi saw bersama sahabat untuk melaksanakan diskusi tentang masalah-masalah keimanan.

Berkenaan dengan kisah ini, Ibn Qayyim al Jauziyyah berpendapat bahwa masyarakat non muslim yang tergolong dalam kategori ahli kitab (Yahudi dan Nasrani) diberikan kebolehan untuk masuk dalam masjid-masjid masyarakat muslim untuk melaksanakan kebaktian atau ibadah sesuai dengan tata cara mereka jika pelaksnaan ibadah atau kebaktian bersiafat insedintil dan tidak dilakukan secara rutin.

Pada tulisan sejarah yang lain praktek intraksi sosial antara masyarakat muslim dengan masyarakat non muslim terutama di masa pemerintahan Umar ibn Khattab dimana masyarakat muslim menguasia Yerusalem tanpa kekerasan. Masyarakat muslim datang menguasai suatu wilayah tanpa penghancuran. Bahkan masyarakat muslim menjadi penengah terhadap pertikaian kelompok-kelompok masyarakat Kristen yang sering terjadi. Sehingga keharmonisan dan kedamaian kehidupan bermasyarakat Kristen, Yahudi dan Islam dalam sejarah Yerusalem yang berada dalam kekuasaan pemerintahan islam bisa terwujud.

---

[10] Ibn Qayyim al Jauziyyah, Zad al Ma'ad, Jilid, III (T. Tp. Dar Ihya al-Turast al-Arabi, T, Th), h. 44

Pandangan *Hablun Minannas* Yang Meruntuhkan Keyakinan

Indonesia merupakan wilayah percontohan toleransi, yang didukung dengan pemahaman masyarakat muslim tentang ajaranya. Penerapan *hablun minannas* dalam kehidupan bermasyarakat di Indonesia terutama berkenaan dengan intraksi sosial antara masyarakat muslim dengan masyarakat non muslim tidak pernah selesai untuk didiskusikan. Hal ini berangkat dari beberapa pandangan tantang pemakaian topi sinterklas, ucapan selamat natal, menghadiri acara pesta natal, membantu persiapan natal, memberi salam terhadap masyarakat non muslim, bahkan datang memberikan selamat natal dinggap sesuatu yang haram bahkan bisa merusak keyakinannya.

Walaupun praktek interaksi sosial ini bukanlah suatu fenomena baru dalam islam. Pelaksanaan intraksi sosial dalam perayaan natal sudah terjadi sejak awal abad ke 12 di Ceuta[11], dan keterlibatan masyarakat muslim indonesia dalam perayaan natal, sudah terjadi di masa pemerintahan presiden Seoharto. Fenomena interaksi sosial seperti itu, mendapat perhatian dari ilmuan muslim sehingga mengeluarkan fatwa. Fatwa ini berangkat dari beberapa pandangan seperti;

1. Syaikh Muhammad bin Sholih al Utsaimin rahimahullah yang mengatakan ucapan selamat hari natal atau ucapan

[11] Herman L. Beck, "*Christmas as Identity Maker, Three Islamic Examples,*" dalam P. Post dan CH. Caspers, Christian *Feast and Festival; the Dynamic of Western Liturgy and Culture* (Leuven-Peeters, 2001), h. 97-110

lainnya berkaitan perayaan agama masyarakat non muslim adalah haram.[12]

2. Ibnu Qayyim, mengatakan ucapan selamat hari natal adalah sesuatu yang diharamkan.
3. Ibnu Taimiyah, Syaikh Ibn Baaz, Syaikh Ibrahim bin Muhammad al Huqoil menguraikan ucapan selamat hari natal merupakan sesuatu yang haram hukumnya, karena perayaan semacam ini merupakan syiar-syiar agama non muslim. Allah Swt, tidak meridhoi adanya praktek kekufuran dalam masyarakat muslim. Dimana intraksi sosial dengan mengucapkan selamat natal terdapat unsur *tasyabbuh* (menyerupai) mereka bahkan bisa masuk dalam kategori meruntuhkan aqidah. Beberapa alasan yang digunakan ulama ini untuk mengharamkan praktek intraksi sosial semacam ini yaitu;
    a. Tidak ada contoh dari Nabi Muhammad saw dan generasi salafush shalih.
    b. Natal adalah budaya masyarakat non muslim.
    c. Kategor ridho terhadapa agama masyarakat non muslim dan dampak kemurnia aqidah.
    d. Bentuk loyalitas yang salah.
    e. Menjaga izzah sebagai orang islam.
    f. Sebagai bentuk ikut menyiarkan masyarakat non muslim.

---

[12] Abu Abdullah Muhammad bin Shalih bin Muhammad bin Sulaiman bin Abdurrahman al Utsaimin at Tamimi, Majmu Fatawa, Juz 3; 45.

g. Perkataan selamat memiliki unsur doa dan cinta kepada masyarakat non muslim.

h. Memperlihatkan sikap keislaman yang tidak berprinsip.

Pandangan Ulama Indonesia tentang keterlibatan dalam pelaksanaan hari raya natal dapat dilihat dari beberapa lembara catatan seperti Fatwa yang ditanda tangani oleh Ketua Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan sekertaris komisi fatwa KH. M. Syukri Ghazali dan H. Mas'udi menetapkan tiga keputusan 1) Meski perayaan tujuannya untuk menghormati Nabi Isa tapi natal tidak bisah dipisahkan dari unsur-unsur yang mengharamkannya. 2) Haram mengikuti upacara nata bersama, 3) supaya umat tidak terjerumus syubhat, maka jangan mengikutinya.[13] Diantara argumen yang digunakan MUI dalam menetapkan haramnya menghadiri perayaan natal secara bersama yaitu Allah swt, tidak meridhoi intraksi sosial dalam bentuk ibadah dan aqidah dalam berbagai aspek. Sehingga ajaran agama islam tidak memberikan kebolehan terhadap masyarakat muslim untuk terlibat dalam perayaan natal masyarakat non muslim sebab perayaan natal bagi masyarakat merupakan rangkaian ibadah.

Oleh karena itu, keikutsertaan masyarakat muslim dalam pelaksanaan perayaan natal akan merusak aqidah bahkan bisa meruntukan aqidah. Hal ini menegaskan bahwa *hablun minannas* tidak boleh dilakukan dalam bidang aqidah dan ibadah dan hanya untuk intraksi sosial dalam kaitannya dunia. Argumen ini didasarkan pada Q. S. Lukman ayat 15 yang mengandung makna perlakuan seorang anak terhadap orang tuanya untuk tetap patuh

[13] Fatwa MUI tentang perayaan Natal bersama, 7 Maret 1981

dan taat kepada ke dua orang tunya walaupu ia berbeda agama selama kepatuhan itu, tidak melanggar aqidah. Juga pada Q. S al Muntahanah ayat 8 yang menganjurkan masyarakat muslim untuk menjalin kerjasama yang baik kepada masyarakat non muslim yang tidak memeranginya. Menghindari pencampuran aqidah, keyakinan dan ibadah dalam keikut sertaan pada pelaksanaan perayaan natal sesuai dengan kaidah ushul yang menyatakan menghindari kemudaratan lebih utama dari pada mencari maslahat.

Menurut imam ath Thabari bahwa kata salam dalam Q. S. Maryam ayat 33 bermakna keamanan dari Allah swt, terhadap gangguan setan pengikutnya di saat (Nabi Isa) dilahirkan, serta keselamatan dari celaan dan cacian selama hidupnya.[14] Al Qurthubi, mejelaskan kata salam merupakan keselamatan dari Allah swt kepada Nabi Isa pada saat dilahirkan, pada hari ia meninggal dan pada saat dia dibangkitkan.[15] Dari penjelasan ini tidak terdapat penjelasan bahwa kata salam menunjukkan ungkapan selamat hari raya natal atas kelahiran Nabi Isa.

Argumen yang banyak digunakan untuk haramnya mengucapkan selamat natal dan ikut dalam perayaannya adalah kata tasyabbuh. Kata tasyabbuh secara etimologi merupakan bentuk masdar dalam bahasa arab yang memiliki arti menyerupai seseorang dalam suatu perkara. Sedangkan secara terminologi adalah menyerupai orang-orang kafir dan orang-orang menyelisihi

---

[14] Abu Ja'far Muhammad bin Jarir ath Thabari, *Jami al Bayan an Ta'wil Ayi al Qur'an, penerjemah Abdul Somad, Yusuf Hamdani, dkk, Jakarta; Pustaka Azzam, 2008*

[15] Muhammad al Qurthubi, *Al Jami; al Ahkam al Qur'an*, cet. I (Bairut; Muassasah ar Risalah, 1427 H/2006 M), h. 101

Rasulullah saw dalam hal aqidah, ibadah dan akhlak yang merupakan ciri khas non muslim. Dalam suatu hadis riwayat Ahmad dan Abu Daud yang menyatakan "*Barang siapa yang menyerupai suatu kaum, maka dia termasuk bagian dari mereka*". Hadis lain dari Tirmidzi yang menyatakan "*Bukan termasuk golongan kami siapa saja yang menyerupai selain kami*". Dimana kategori *tasyabbuh* yang dilarang disebabkan karena dapat mengantarkan manusia pada dosa besar bahkan bisa menjadi orang orang kafir atau meruntuhkan aqidahnya.

Ulama yang memberikan kebolehan mengucapkan selamat natal diantaranya Muhammad Yusuf Qardhawi, Syaikh Wahbah Az Zuhaily, dan pandangan Quraish Shihab. Adapun argumen yang dipergunakan ulama yang membolehkan ucapan selamat natal adalah;

1. Berdasarkan Q. S. Al Nisa ayat 86 yang artinya Apabila kamu diberi penghormatan, maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik dari padanya, atau balaslah penghormatan itu (dengan yang serupa), Sesungguhnya Allah SWT, memperhitungkan segala sesuatu.

   Menurut Ibn Arabi ada perbedaan pandangan dikalangan ulama tentang "*balaslah penghormatan itu*" yang terdapat pada Q. S. Al Nisa ayat 86, ada ulama yang mengatakan bahwa "*balaslah penghormatan itu*" bermakna mengembalikan salam. Hal ini sejalan dengan pendapat al Syaukani dengan membangun argumentasi melalui sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas yang

menyatakan bahwa mengembalikan salam itu berlaku juga terhadap orang Yahudi, Nasrani dan Majusi.[16] Adapun sebagian ulama al Syafiiyah, menyatakan bahwa membalas salam orang ahlu dzimmih adalah wajib hukumnya, sedangkan pendapat al Zarksyi dan al Azra'i bahwa membalas salam masyarakat non muslim adalah sunah hukumnya, lain halnya pernyataan yang dikemukakan al Hasan bahwa menjawab salam masyarakat non muslim adalah boleh dengan ungkapan "*keselamatan atas kalian*".[17]

Menurut Yusuf Qardhawi, mengucapkan selamat natal kepada masyarakat non muslim yang memiliki komitmen perdamaian antar umat beragama atau bahkan memiliki kekerabatan keluarga, tetangga, teman kerja, rekan bisnis adalah boleh karena hal yang demikian itu merupakan kebaikan yang tidak dilarang oleh Allah SWT, bahkan dicintainya. Seperti halnya yang dikemukakan Syaikh Wahbah al Zuhaili, tidak ada larangan berakhlak baik kepada masyarakat non muslim berkenaan hari raya mereka selama bukan sebagai pengakuan atas ideologi mereka.

2. Q. S. Maryam ayat 33, yang artinya Dan kesejahteraan semoga dilimpahkan kepadku pada hari aku dilahirkan, pada hari aku meninggal dan pada hari aku dibangkitkan hidup kembali.

---

[16] Muhammad bin Ali al Syaukani, *Fathu al Qadir,* (Maktabah; Syamilah, Jilid II, h. 184

[17] Syihab al Din Mahmud Ibn Abd Allah al Husaini al Alusi, Ruh al Ma ani fi Tafsir al Qur'an al Azhim wa al Sab'u al Matsani, (Maktabah al Syamilah), Jilid 4. h. 161

Menurut pandangan Quraish Shihab, bahwa ayat di atas mengabadikan dan merestui ucapan selamat natal, namun persoalan ucapan selamat natal bila dikaitkan dengan hukum agama tidak semudah yang diduga banyak orang, karena hukum agama tidak terlepas dari konteks, kondisi, situasi dan perilaku.

Kesimpulan

Dari uraian tentang hubungan hablun minannas yang bisa meruntuhkan aqidah adalah

1. Mengucapkan selamat hari raya natal sebagai pengakuai atas keyakinan masyarakat non muslim
2. Adanya tasyabbuh dalam perilaku dan kegiatan.
3. Praktek *hablun minannas* merupakan manipestasi keimanan sesorang kepada Allah swt

Daftar Pustaka

Abi Abdillah Muhammad bin Ismail al Bukhari, ra. *Shahih Bukhari*, Juz. 2 nomor hadis 2620, Bairut; Libanon, 1990.

Abu Abdullah Muhammad bin Shalih bin Muhammad bin Sulaiman bin Abdurrahman al Utsaimin at Tamimi, Majmu Fatawa, Juz 3

Abu Ja'far Muhammad bin Jarir ath Thabari, *Jami al Bayan an Ta'wil Ayi al Qur'an, penerjemah Abdul Somad, Yusuf Hamdani, dkk, Jakarta; Pustaka Azzam, 2008*

Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, Nomor hadis 22391, Bairut; Dar Jail, t.t

Fatwa MUI tentang perayaan Natal bersama, 7 Maret 1981

Hasan al Banna, Majmuatu ar Rasail, Bairut; Muassasah ar Risalah, tt.

Ibn Qayyim al Jauziyyah, Zad al Ma'ad, Jilid, III (t. tp. Dar Ihya al-Turast al-Arabi, tt.

Louis Ma'luf, al Munjid, Bairut; Dar al Masyrid, 1997

Mahrus, Aqidah, Jakarta; Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Departemen Agama RI, 2009

Muhammad al Qurthubi, Al Jami; al Ahkam al Qur'an, cet. I Bairut; Muassasah ar Risalah, 1427 H/2006 M

Muhammad bin Ali al Syaukani, *Fathu al Qadir,* (Maktabah; Syamilah, Jilid II

Said Agil Husain Al Munawar, *Fiqih Antar Umat Beragama*, Ciputas: PT. Ciputat Press, 2005

Sayyid Sabiq, Aqidah Islam, terj. Moh. Abadai Rathomy, Bandung; CV. Diponegoro, 1974

TM. Hasbi ash Shiddiqi, Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/ Kalam, Jakarta; Bulan Bintang 1973

TEORI MUHADDISIN DAN ISLAMOLOG BARAT: Kajian Matan

Muhammad Tahir.A

Latar Belakang Masalah

Sebagian besar kaum muslim meyakini bahwa hadis adalah kendaraan sunnah Nabi dan bahwa hadis merupakan tuntunan yang tidak dapat diabaikan dalam memahami wahyu Allah. Sebagai salah satu sumber otoritas islam kedua setelah al-Qur'an, sejumlah literatur hadis memiliki pengaruh yang sangat menentukan dan menjadi sumber hukum dan inspirasi agama. Para ulama tleah berupaya keras mengumpulkan dan mengklasifikasi serta mmilah hadis-hadis yang autentik dan yang palsu.[1] Sementara sarjana muslim belajar hadis lebih didorong oleh peran sentral yang dimainkan oleh hadis sebagai sumber hukum dan doktrin teologis,, kepentingan sarjana barat mempelajari hadis pada dasarnya di dorong oleh kepentingan sejarah. Ketika mempelajari hukum islam, misalnya, mereka cenderung mendekatinya sebagai

[1] Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Cet. I; Jakarta: Hikmah, 2009), h. 1

sebuah model pemekiran ketimbang sebuah kumpulan hak-hak, kewajiban dan peraturan-peraturan. Dengan kata lain, mereka bukan ahli hukum, melainkan pelajar-pelajar budaya.

Sejak abad ke-19, pernyataan tentang autentisitas, originalitas, authorship, asal-muasal, keakuratan serta kebenaran hadis muncul, dan menjadi satu pokok dalam studi islam, khususnya yang menyangkut hukum islam. Pernyataan ini muncul dari sarjana barat dan juga sarjana muslim. Abu Rayyah, misalnya berpendapat bahwa hadis Nabi saw telah rusak dan kata-kata persisnya telah hilang karena *riwayat bilma'na*. Gustav well menyarankan sarjana barat untuk menolak paling tidak separuh hadis yang terdapat dalam *shahih* al- Bukhari.[2]

Tantangan serius pertama autentisittas literature hadis oleh sarjana barat dimulai oleh Alois Sprenger, yang menyatakan keraru-raguannya terhadap keterpecayaan hadis sebagai sumber sejarah. Sikap skeptis ini diikuti oleh William Muir, yang juga mempertahankan sikap kritis terhadap autentisitas hadis.

Kesarjanaan hadis eropa mencapai puncaknya dalam karya Ignaz Goldzher, dan menjadi karya kritik hadis terpenting pada abad ke 19. Goldzher adalah sarjana pertama yang membawa hadis ke dalam sebuah kajian histori dan kritis yang sistematis. Ia tidak menganggap hadis sebagai sumber yang sangat bernilai bagi dogma, konflik dan perhatian muslim belakangan yang telah mengedarkan hadis.

Skeptitisisme Goldzher diadopsi oleh Leone caetani dan Henri lammens yang berpendapat bahwa hampir semua riwayat tentang

---

[2] Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis,*, h.2

kehidupan Nabi adalah meragukan. Sarjana lain yang menolak hadis sebagai bahah dan sumber autentik bagi rekonstruksi sejarah masa Nabi saw dan abad pertama hijriah adalah John Wansbrough, Patricia Crone dan Michael Cook.

Selain Golziher, sarjana barat lainnya adalah Joseph Schacht origins of Muhammadan jurisprudence muncul pada tahun 1950. Schacht mengkaji hadis- hadis dan perkembangannya secara khusus dan mendalam. Tesisnya adalah bahwa isnad memiliki kecenderungan untuk membengkak ke belakang, dan teori "common link"-nya telah memengaruhi sarjana barat setelahnya. Sebagaimana goldzhiher, Schacht berasumsi bahwa sangat sedikit, kalaupun ada, hadis yang berasal dari nabi saw, namun demikian ia percaya bahwa dengan studi mendalam, kritis dan hati-hati, seseorang dapat menaksir kapan sebuah hadis tertentu disebarluaskan.

Teori sarjana barat dalam mengkaji hadis memiliki metode tersendiri sehingga memiliki kesimpulan yang berbeda dalam hal ini sarjana barat menciptakan teori tersendiri. Sementara sarjana muslim pun memiliki teori tersendiri sehingga dalam menyikapi sebuah hadis pada umumnya memiliki kesamaan, oleh karena kepercayaan pada ulama sebelumnya sangat tinggi apabila disertai dengan data-data yang valid.

Namun demikian, sarjana muslim bukan tanpa masalah, sejumlah teori yang dibangun dan dianggap paten oleh ulama belakangan nampaknya berusahan untuk direkonstruksi kembali bukan dalam rangka menolak teori tersebut tetapi menyempurnakannya

Metodologi Sarjana Muslim

1. Kriteria Hadis Shahih

Menurut al-Hākim al-Naisābūriy (321-405 H.):[3]

> Hadis sahih adalah sahabat meriwayatkan dari Rasulullah saw., tanpa ada nama yang samar, lalu dua tabiin yang adil meriwayatkan darinya, kemudian ahli hadis mengedarkannya sebagai hadis *maqbūl* sampai saat ini sebagai *syahādah* atas *syahādah*.

Definisi terhadap hadis sahih terus mengalami perubahan redaksi menyesuaikan dengan perkembangan ilmu hadis. Ulama pasca al-Ḥākim menyodorkan definisi yang relatif lebih komprehensif dibanding dengan definisi- definisi sebelumnya. Ibn al-Salah[4] misalnya mendefinisikan hadis sahih dengan:

> Hadis sahih adalah *al-Ḥadīṣ al-musnad* yang bersambung sanadnya dengan transformasi orang yang *'ādil ḍābiṭ* dari orang *'ādil ḍābiṭ* juga sampai ke ujung sanad tanpa ada *syāż* dan *'illah*.

---

[3] Abū 'Abdillah Muḥammad Ibn 'Abdillah al-Ḥākim al-Naisābūriy, *Ma'rifah 'Ulūm al- Ḥadīṣ* (Cet. II; Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1397/1977), h. 62.

[4] Abū 'Amrū 'Uṣmān Ibn al-Ṡalāḥ al-Syahruzawrī (577-643 H) (selanjutnya disebut Ibn al-Ṡalāḥ), *Muqaddimah Ibn al-Ṡalāḥ Fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ* (Cairo: Maktabah al-Matanī, t.t.), h.7-8. Muḥammad Ibrāhīm al-Khafāwī, *Dirāsāt Us}ūliah al-Sunnah al-Nabawiah* (Mansūrah: Dār al- Wafā' Li al-T{abā'ah Wa al-Nasyr Wa al-Tawzī', 1412/1991), h. 299. T{āhir al-Jazā'irī al- Damsyiqī, *Tawjīh al-Naz}ar Ilā Us}ūl al-Aṣar*, ditahqiq oleh Abd. Al-Fattāḥ Abū Guddah dalam pustaka elektronik al-Maktabah al-Syāmilah [CD ROM]. Juz 1 (Ḥalab: al-Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islamiah, 1416/1995), h. 80

Sementara al-Qāsimī mendefinisikan hadis sahih dengan:[5]

> Hadis sahih adalah hadiṣ yang bersambung sanadnya dengan transformasi orang yang *'ādil ḍābiṭ* dari orang yang *'ādil ḍābiṭ* juga, dan selamat dari *syāż* dan *'illah*.

Dari definisi di atas, dibuatlah beberapa kaidah yang dianggap sebagai acuan dalam penelitian hadis (sanad dan matan). Di antara acuan yang digunakan adalah kaidah kesahihan hadis, bila ternyata hadis yang diteliti bukanlah hadis mutawatir.[6]6

Kaidah kesahihan hadis tersebut selanjutnya dikategorisasikan kepada beberapa poin yang kemudian menjadi variabel-variabel dalam penelitian kesahihan sebuah hadis. Jika merujuk pada definisi yang disepakati oleh ulama di atas, maka kaidah kesahihan hadis terdiri dari lima poin, yaitu: (1) Sanad yang bersambung (*ittis}āl al-sanad*); (2) Periwayat yang adil; (3) Periwayat yang ḍābiṭ; (4) Terhindar dari unsur *syāz*; (5) Tidak mengandung *'illah*.

Para ahli hadis awal sampai abad ketiga hijriah tidak secara ekplisit mendefinisikan hadis-hadis yang dapat dianggap shahih. Mereka hanya menetapkan kriteria-kriteria informasi yang diperoleh, misalnya: (1) periwayatan hadis tidak dapat diterimaa, kecuali kalau diriwayatkan oleh orang-orang yang *tsiqah;* (2) riwayat orang-orang yang sering berdusta, mengikuti hawa nafsunya, dan tidak memahami secara benar apa yang diriwayatkan adalah tertolak; (3) kita harus memerhatikan tingkah laku personal dan ibadah orang-orang yang meriwayatkan hadis; (4) apa bila mereka

---

[5] Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawā'id al-Taḥdīṣ Min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ* (al- Maktabah al-Syāmilah vol. 3.35, www.ahlalhdeeth.com), h. 79.

[6] Mayoritas ulama sepakat bahwa hadis yang dinilai mutawatir tidak perlu lagi diteliti sanadnya, karena mustahil orang sebanyak itu bersepakat berdusta. Arifuddin Ahmad, Paradigma Baru, h. 71. M. Syuhudi Ismail, *Metodologi,* h. 63.

terbiasa berkelakuan tidak terpuji dan tidak melakukan shalat secara teratur, maka riwayatnya harus ditolak; (5) riwayat orang-orang yang tidak dikenal piawai dalam ilmu-ilmu hadis tidak dapat diterima; dan (6) riwayat orang-orang yang kesaksiannya di tolak, maka riwayatnya pun tidak diterima.[7]

Kriteria-kriteria ini berhubungan dengan kualitas dan karakter perawi yang menentukan diterima dan ditolaknya riwayat mereka. Namun demikian, kriteria ini belum mencakup secara keseluruhan syarat sanad autentik yang ditetapkan kemudian, apalagi kriteria mengenai kesahihan matn. Kriteria ini hanya berdasar pada penyandaran terhadap isnad. Bagi sebagian sarjana muslim, tidak ada bukti yang pasti apakah para ahli hadis abad pertama dan kedua benar- benar mengadopsi kriteria tersebut.

Imam asy-Syafii yang secara tegas mendefenisikan dan menyatakan bahwa syarat minimum yang dibutuhkan untuk menjadi dasar sebuah hujah adala informasi dari seseorang yang berasal dari nabi atau seseorang di samping nabi. Dengan kata lain, sebuah hadis dapat dianggap autentik apabil memiliki isnad yang dapat ditelusuri lewat jalur yang tidak terputus sampai kepada nabi.

Di kalangan sarjana muslim ahli hadis berbicara tentang kriteria hadis sahih baik ulama klasik dan modern memiliki kemiripan kriteria tentang hadis sahih, bahkan nampaknya saling mendukung satu dengan lainnya dan kita tidak menemukan ada masalah tentang kriteria hadis sahih.

---

[7] Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, h.17-18.

2. Kritik pada metode *al-jarh wa al-ta'dil*

Ilmu *al-jarh wa al-ta'dil* adalah ilmu yang berkaitan dengan penjelasan tingkatan rāwi dari segi *dhaif* dan sahihnya dengan ukuran-ukuran yang dikenal oleh para ulama dalam disiplin ini. Ilmu *al-jarh wa al-ta'dil* juga memiliki kelemahan-kelemahan yang seharusnya diperkuat dan diuji dengan penemuan- penemuan dalam disiplin ilmu lain.[8]

Di antara kelemahan-kelemahannya adalah sebagai berikut:

1. Semua periwayat hadis, termasuk sahabat, bisa di-jarh. Para sahabat men*jarh* sahabat lain, juga tabiin. Salah satu pegangan ulama al-jarh wa al-ta'dil ialah prinsip *'adalah al-shahabat.* Sahabat tidak boleh dikritik. Tetapi penelitian ulama islam telah menemukan bahwa *al- jarh wa al-ta'dil* sudah dimulai sejak zaman para sahabat segera setelah wafatnya nabi saw.
2. Tidak ada kesepakatan di antara para ahli hadis jarh wa ta'dil.Menurut al-Dzahabi, tidak pernah dua orang ulama sepakat tentang memercayai periwayat yang lemah dan melemahkan rāwi yang terpercaya.[9]Banyak nama fiktif. Dengan menjadikan *tahdzib al-tahdzib* sebagai kasus, juynboll menemukan bahwa kebanyaka nama yang tercantum dalam buku adalah fiktif. Nama-nama itu dibuat untuk melengkapi sanad saja. Ada nama yang sama bertambah jumlahnya beriringan dengan perkembangan waktu, seperti hafsh bin 'Umair; ada 120 nama al-Zuhri yang kebanyakan tinggal pada

---

[8] Jalaluddin Rakhmat, *Misteri Wasiat Nabi* (Bandung: Misykat, 2015), h. 31

[9] Al-Dzahabi, al-mūqizhah fi 'ilm mushthalah al-Hadīs (Beirut: Dar al-Basya'ir al- Islamiyah, 1405H), h.84.

satu waktu dan satu tempat. Juynboll hanya melanjutkan kecurigaan Goldziher.

3. Goldziher menunjuk, sebagai contoh, seseorang yang bernama Abū 'Amr Lahiq bin al-Husain al-Shudāri. Ia telah menciptakan nama- nama "aneh" dalam isnadnya –***Tughral, tirbal, karkaddun***. Supaya nama-nama itu tidak menimbulkan kecurigaan sebagai khayalan, para ahli hadis menghadirkan nama-nama yang sama anahenya dengan nama-nama tadi dan terbukti sebagai periwayat hadis. Sebagai misal, periwayat hadis dari kufah. Musaddad bin Musarhad bin musarbal al-Asadi. Menurut Ahmad bin Yunus al-Raqqi, "jika sebelum nama ini dibacakan, *bismillah,* ia cocok untuk dibaca sebagai mantra buat mengusir kalajengking. Kata ibn majah, *lau qori'a hadzal isnād 'ala manjunin la bara'a.* Sekiranya dibacakan isnad ini pada orang-orang gila pasti ia sembuh.[10]

    1. Tidak ada kesepakatan dalam menentukan syarat-syarat al-jarh wa al- ta'dil yang bisa diterima. Dalam hal ini ditemuka empat aliran:

        a. Ta'dil diterima tanpa disebutkan sebabnya, tetapi jarh hanya diterima bila dijelaskan sebab-sebabnya.

            Boleh jadi ada yang dianggap orang sebagai jarh padahal bukan jarh. Kepada syu'bah ditanyakan mengapa ia tinggalkan hadis si fulan. Syu'bah menjawab. "aku melihat dia mengejar keledai." Al- Hakam bin 'Utaibah ditanya, "mengapa kamu tidak meriwayatkan hadis dari zādan? Ia menjawab,

[10] Goldziher, *Muslim Studies.* Vol 2 (Albany, NY: State university of new york press, 1971), h. 139.

"ia kebanyakan ngomong," jarir bin 'Abd al-Hamid melihat Simak bin Harits kencing berdiri, maka ia tolak hadisnya.[11]

b. Berlawanan dengan aliran pertama, yang kedua berpendapat bahwa yang diperlukan untuk diketahui sebab-sebabnya adalah ta'dil bukan jarh.

c. Baik jarh maupun ta'dil memerlukan keterangan tentang sebab- sebabnya. Dengan syarat ini, bila kita merujuk pada kitab-kitab a- jarh wa al-ta'dil, kebanyakan hadis tidak bisa kita nilai. Seperti ditulis diatas, baik jarh dan ta'dil ditulis tanpa menyebutkan sebab-sebabnya.

d. Tidak diperlukan keterangan sebab-sebab baik untuk jarh maupun ta'dil. Sikap seperti ini tentu saja menyulitkan untuk memilih apakah yang diterima jarh atau ta'dil, karena kedua-duanya tidak memberikan keterangan tambahan, terutama jika jarh dan ta'dil dilakukan para rāwi yang sama.

Metode *jarh wa ta'dil* nampaknya sulit melepaskan manusia dari sifat subjektifitas dalam melakukan penilaian terhadap sebuah rāwi. Seperti di sebutkan di atas, kadang-kadang seseorang menjarh dengan jarh yang sama sekali tidak relevan. Seseorang di dhaifkan karena mengejar keledai, kencing berdiri, banyak berbicara dan lain sebagainya.

---

[11] Al-Khatib al-Baghdadi, *kitab al-kifayah fi 'ilm al-riwayah* (Kairo: Matba'ah al- Sa'adah, 1972), h.110-113.

Metodologi Sarjana Barat terhadap Hadis

Bila pada pembahasan sebelumnya melihat di kalangan sarjana muslim baik klasik maupun modern pada wilayah isu kriteria kesahihan hadis tidak menimbulkan masalah yang serius, kecuali pada metode *al-jarh wa al-ta'dil* oleh ulama belakangan nampaknya ada masalah oleh karena metode jarh ta'dil sulit melepaskan orang dari subjektifitas dalam penilaian hadis atau rāwi.

Hadis menjadi kajian dikalangan sarjana muslim dari dulu sampai sekarang menjadi perhatian sebab hadis adalah sumber hukum kedua setelah al- Qur'an, para ulama dalam banyak hal kesulitan memahami sebuah teks al-Qur'an tanpa adanya hadis yang memberi penjelasan tentang makna sebuah teks dalam al-Qur'an. Hadis bukan hanya mendapat perhatian dari sarjana muslim, tetapi juga mendapat perhatian serius dari kalangan sarjana barat (non muslim) dengan beberapa tokoh sentral mereka, antara lain:

Ignaz Goldziher

Ignaz Goldziher adalah orientalis Hungaria yang dilahirkan dari keluarga Yahudi pada tahun 1850 M. Ia belajar di Budapest, Berlin dan Liepzig. Pada tahun 1873 ia pergi ke Syria dan belajar pada Syeikh Tahir al-Jazairi. Kemudian pindah ke Palestina, lalu ke Mesir di mana ia belajar dari sejumlah ulama al- Azhar. Sepulangnya dari al-Azhar ia diangkat menjadi guru besar di universitas Budapest.

Karya-karya tulisnya yang membahas masalah-masalah keislaman banyak dipublisir dalam bahasa Jerman, Inggris, dan Perancis. Bahkan sebagian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.

Dan yang paling berpengaruh dari karya- karya tulisnya adalah buku *Muhammadisce Studies,* di mana ia menjadi sumber rujukan utama dalam penelitian hadis di Barat.

Menurut azami, Ignaz Goldziher barangkali adalah orientalis pertama yang melakukan kajian tentang hadis. Baru kemudian disusul oleh orientalis- orientalis lain seperti Joseph Schacht dan lain-lain. Apabila Ignaz Goldziher hanya sampai pada kesimpulan bahwa tidak ada satupun hadis yang otentik dari nabi saw, khususnya hadis-hadis yang berkatian dnegan masalah hukum. Keunggulan kesimpulannya itu, telah menjadikan buku Josept Schacht yang berjudul *the origins of muhammadan jurisprudence* akhirnya menjadi kitab suci kedua di kalangan orientalis sesudah buku Ignaz Goldziher.

Isu-isu yang di angkat Ignaz Goldziher diantaranya adalah ia menuduh bahwa penelitian hadis yang dilakukan oleh ulama klasik tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiyah karena kelemahan metodenya. Hal itu karena para ulama lebih banyak menggunakan metode kritik sanad dan kurang menggunakan metode kritik matan. Karena itu, Goldziher menawarkan metode kritik baru yaitu kritik matan saja.[12]

Selain itu, ia juga menjadikan az-Zuhri sebagai kajianya dan sampai pada kesimpulan bahwa az-zuhri adalah pemalsu hadis bukan sabda nabi. Pengaruh pemikiran Ignaz Goldziher ternyata berpengaruh sangat luas sampai pada sarjana muslim, misalnya Ahmad Amin seorang pemikir kenamaan Mesir banyak terkecoh oleh pemikiran-pemiran Goldziher dalam mengkritik hadis.

---

[12] Azami, *Studies In Early Hadits Literature* (American Trust Publication: Indoanapolis, Indiana: 1968), h.10.

Mahmud Abu Rayyah juga banyak mengikuti metode-metode Goldziher. Bahkan Abu Rayyah lebih sadis dalam membantah ahli-ahli hadis dibanding Ahmad Amin[13] yang lebih menarik adalah Syeikh Muhammad Al-Ghazali juga terpengaruh dengan pemikiran-pemikiran Goldziher.

Joseph Schacht dengan teori "projekting back"

Terbitnya buku *An Introduction to Islamic Law* (1964) dan *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950) karya Joseph Schacht, keraguan terhadap laporan klasik tersebut diartikulasikan dalam teori komprehensif yang diklaim dapat menghancurkannya.[14]

Kesimpulan umum Schacht tentang hadis adalah tidak ada hadis yang dapat ditelusuri secara historis sampai kepada Nabi. Hal ini didasarkan pada hipotesis bahwa isnad cenderung tumbuh ke belakang (*tend to grow backwards*).[15]

Penolakan otentisitas hadis oleh Schacht sangat berdasar pada sejarah pembentukan hukum Islam itu sendiri yang menurutnya adalah hasil ijtihad kreatif para ulama. Sehingga hal itu menimbulkan asumsi dasar bahwa hadis telah dibuat oleh generasi pasca Nabi saw. Beberapa teorinya tentang pembuktian otentisitas hadis Nabi adalah *argumentume silentio*, *backward projection*, dan teori *common link*. Mengenai teori *projecting*, H.A.R. Gibb mengatakan: "Teori (*Projecting Back*) yang dikembangkan oleh

---

[13] Ali Mustafa Yakub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2015), h.17.

[14] Muhammad Mus}ṭafā A'zamī, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence,* h.xvii.

[15] Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode,* h. 156

Joseph Schacht suatu saat akan menjadi rujukan atas kajian-kajian keislaman di seluruh dunia, setidaknya di dunia Barat."[16]

Pemikiran Schacht secara keseluruhan adalah sistem isnad mungkin valid untuk melacak hadis-hadis sampai pada ulama abad kedua, tetapi rantai periwayatan yang merentang ke belakang sampai kepada Nabi saw. dan para Sahabat adalah palsu. Hal ini berdasarkan beberapa argumennya, di antaranya:

a. Sistem isnad dimulai pada awal abad kedua, atau paling awal, akhir abad pertama.

   Schacht menolak keberadaan isnad pada masa awal Islam.[17] Dalam membahas pernyataan Ibnu Sīrīn (110 H) bahwa kebutuhan akan perlunya isnad dimulai sejak terjadinya perang saudara (fitnah), dia berkata:

   > Kita akan menjumpai nanti bahwa perang saudara ini, yang dimulai sejak terbunuhnya Khalifah Bani Umayyah, Walīd bin Yazīd (126 H), menjelang akhir dinasti Umayyyah, merupakan suatu masa yang disepakati sebagai akhir zaman keemasan lama yang ketika itu Sunnah Nabi masih berlaku; seperti tahun yang disepakati bagi wafatnya Ibnu Sīrīn adalah 110 H, kita harus menyimpulkan bahwa penisbatan pernyataan ini kepadanya adalah palsu. Bagaimanapun juga, tidak ada alasan untuk beranggapan bahwa praktek penggunaan isnad secara teratur lebih tua dari awal abad ke-2 H.[18]

---

[16] Khoirul Hadi, "Pemikiran Joseph Schacht Terhadap Hadis (Pendekatan Ushul Fikih)," *Kontemplasi*, vol.01 No. 02 (Nopember 2013), h. 358.

[17] Muhammad Mus̱tafā A'zamī, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, h..235.

[18] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, diterj. Joko Supomo, *Tentang Asal-Usul Hukum Islam dan Masalah Otentisitas Sunnah*, h. 58-

Interpretasi kata "fitnah" oleh Schacht merujuk kepada peristiwa pembunuhan Walīd bin Yazīd (w. 126 H)[19]dan peristiwa itu dia sebut sebagai akhir zaman keemasan lama.

b. Isnad-isnad diletakkan secara sembarangan dan sewenang-wenang oleh mereka yang ingin memproyeksikan ke belakang "doktrin-doktrin" mereka sampai kepada sumber-sumber klasik.

Representasi kelompok yang doktrinnya diproyeksikan ke belakang sampai pada sumber klasik dapat dipilih secara acak dan diletakkan dalam isnad. Karenanya didapatkan sejumlah alternatif nama dalam isnad-isnad lain yang identik, di mana pertimbangan-pertimbangan lain menafikkan kemungkinanperiwayatan sebuah doktrin lama yang asli oleh beberapa orang. Ia berkata:

> Alternatif-alternatif semacam itu paling sering terjadi pada masa sebelum Malik, misalnya (1) Nāfi' dan Sālim, (2) Nāfi' dan 'Abdullah bin Dīnār (3) Nāfi' dan Zuhri, (4) Yahya bin Sa'īd dan 'Abdullah bin 'Umar, (6) Yahya bin Sa'īd dan Rabī'ah. Satu contoh dari generasi sebelumnya adalah penyelang-selingan antara (6) Muhammad bin 'Amr bin Ḥazm dan Abū Bakr (bin 'Amr) bin Ḥazm.[20]

Setelah mengutip enam contoh penisbatan alternatifpada generasi sebelum Malik, ia kemudian memberikan empat contoh lainnya mengenai ketidakpastian umum

---

59. Lihat juga Muhammad Mus}ṭafā A'zamī, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, h. 235.

[19] Walid bin Yazīd bin 'Abd al-Malik (w.126 H/743 M). Lihat Ahmad al-'Usairī, *al- Tārīkh al-Islāmī*, diterj. Samson Kurniawan, *Sejarah Islam* (Cet. VIII; Jakarta: Akbar Media, 2010), h. 209.

[20] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, h. 163-164.

dalam pembuatan isnad.[21] Ia selalu menaruh curiga jika mendapatkan dua orang yang memiliki nama yang sama.

c. Isnad-isnad secara bertahap "meningkat" oleh pemalsuan; isnad-isnad yang terdahulu tidak lengkap, tapi semua kesenjangan dilengkapi pada masakoleksi-koleksi klasik. Ia berkata:

> Penyempurnaan gradual terhadap isnad berjalan beriringan dengan, dan sebagian tidak dapat dibedakan dari perkembangan materi hadis-hadis yang telah kita bahas dalam bab-bab terdahulu. Perkembangan isnad ke belakang terutama identik dengan proyeksi doktrin-doktrin ke belakang kepada otoritas-otoritas yang lebih kuat. Pada umumnya, kita dapat mengatakan bahwa isnad yang paling sempurna dan paling lengkap adalah isnad yang paling akhir. Seperti terjadi pada perkembangan hadis-hadis, penyempurnaan isnad meluas dengan lancar hingga periode kodifikasi…Para ulama Islam memutuskan memberikan perhatian pada satu jenis interferensi (gangguan) khusus terhadap isnad, *tadlīs,* kita melihat bahwa Syafi'i tidak menyetujuinya, bahkan meminimalisasi terjadinya interferensi (gangguan) ini.[22]

Schacht menyatakan bahwa buku-buku yang muncul setelah buku kuno, Muwaṭṭa' karya Imam Malik berisi periwayatan yang lebih banyak tentang tokoh-tokoh yang datang belakangan daripada tentang Nabi, sementara buku- buku koleksi pasca Imam Syafi'i seperti Kutub al-Sittah berfokus pada Nabi. Tegasnya, kalau kitab Muwaṭṭa' mendeskripsikan praktek sahabat, maka untuk topik yang sama, para kolektor

---

[21] Muhammad Mus}ṭafā A'zamī, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence,* h..236-258.

[22] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* h. 165.

hadis dapat menyusun sanad sedemikian rupa hingga menunjukkan bahwa yang dideskripsikan adalah praktek Nabi. Ini bukti pemalsuan hadis pasca Muwaṭṭa' menurut Schacht. Sebuah hadis yang sebenarnya berasal dari seorang *tābi'īn*, katakanalah (A), ditulis dalam kitab Muwaṭṭa'. Hadis yang sama diriwayatkan penulis kitab *canonic*, seperti yang dilakukan al-Bukhari, dengan cara menyempurnakan sanad sedemikian rupa seolah-olah hadis itu berasal dari Nabi.[23]

Schacht menunjukkan contoh bagaimana pembuatan otoritas dilakukan. Malik misalnya merujuk kepada instruksi yang diberikan oleh Umar mengenai zakat tanpa isnad, tetapi kemudian instruksi tersebut dikembangkan dalam Musnad Ibnu Hanbal dan dalam koleksi hadis klasik di mana isnadnya menjadi lengkap, dan diproyeksikan ke belakang, kepada Nabi saw.[24]

d. Sumber-sumber tambahan diciptakan pada masa al-Syafi'i untuk menjawab penolakan-penolakan yang dibuat untuk hadis-hadis yang dilacak kebelakang sampai kepada satu sumber. Ia berkata:

> Seiring dengan menyebarnya penyempurnaan dan perkembangan isnad ke belakang, adalah penciptaan otoritas-otoritas dan periwayat-periwayat tambahan bagi doktrin atau hadis yang sama. Penyebaran isnad-isnad itu dimaksudkan untuk menjawab keberatan yang biasa ditujukan pada hadis-hadis "terisolasi" ("*āḥād*").[25]

---

[23] Muh. Zuhri, "Perkembangan Kajian Hadis Kesarjanaan Barat", h. 219-220.

[24] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, h. 167.

[25] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, h. 166.

e. "Isnad-isnad keluarga" adalah palsu, dan demikian pula materi yang disampaikan di dalam isnad-isnad itu. Ia berkata:

> Terdapat banyak hadis yang mengklaim suatu garansi tambahan yang menguatkan dengan cara menggambarkan dirinya sebagai hadis yang diriwayatkan di antara anggota dari suatu keluarga, misalnya dari ayah kepada anak laki-laki (dan cucu laki-laki), dari bibi kepada kemenakan laki-laki, atau dari majikan kepada budak merdeka. Ketika kita menganalisa hadis-hadis tersebut, kita akan mendapati bahwa hadis-hadis keluarga ini adalah palsu, dan kita boleh mempertimbangkan bahwa keberadaan isnad keluarga bukan sebagai indikasi keotentikan, namun hanya sebagai alat untuk mengamankan kemunculannya.[26]

f. Keberadaan *common narrator/common link* (periwayat/tokoh penghubung) dalam rantai periwayatan itu merupakan indikasi bahwa hadis tersebut berasal dari masa periwayat itu.[27]

Common link adalah periwayat tertua dalam jaringan isnad, yang darinya sejumlah jalur periwayatan mulai menyebar.[28]28Menurut teori Schacht bahwa keberadaan *common link* (tokoh penghubung) dalam rantai periwayatan mengindikasikan bahwa hadis itu berasal dari masa tokoh tersebut, baik oleh dia atau seseorang yang menggunakan

---

[26] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, h. 170

[27] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, h. 171-172

[28] Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, h. 142.

namanya. Ini memberikan petunjuk untuk menentukan waktu terjadinya pemalsuan.[29]

Joynboll dengan teori "common link"

Teori *Common Link* pada awalnya diperkenalkan oleh Joseph Schacht,[30] yang kemudian dikembangkan secara massif oleh Juynboll. *Common link* merupakan istilah yang digunakan untuk menyebut periwayat tertua yang ditemukan dalam *isnād* yang menyebarkan hadis pada lebih dari satu murid. Teori ini berangkat dari asumsi dasar bahwa klaim kesejarahan sebuah hadis tidak hanya ditentukan oleh kualitas periwayat sebagaimana yang berkembang pada kritik hadis (konvensional) dalam tradisi *muḥaddiṣīn*, namun juga sangat ditentukan oleh kuantitas periwayat.

Teori *common link* sangat menarik dan kontroversial karena menggambarkan perspektif ideal Juynboll tentang jalur *sanad* yang diharapkannya memancar sejak awal dari Nabi melalui beberapa orang sahabat kepada tābi'iin dan seterusnya hingga pada kolektor hadis (*mukharrij*).[31]31 Dari hasil kajian intelektual Juynboll selama tiga puluh tahun terhadap sejarah dan perkembangan hadis, muncul sejumlah *nomenklatur* di sekitar teori *common link* sehingga berkembanglah berbagai istilah teknis (*technical terms*).

---

[29] Muhammad Mus}ṭafā A'zamī, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence,* h.281 dan 287.

[30] Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis,* h. 155.

[31] Ali Masrur, *Teori Common Link G.H.A Juynboll: Melacak Akar Kesejarahan Hadits Nabi* (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 65.

Bagi Joynboll idealnya sebuah hadis diriwayatkan secara *massif* pada setiap *tabaqah-tabaqah* karena itu sebuah hadis yang statusnya Ahad tidak bisa diterima bila kita menyadari bahwa hadis itu adalah sumber hukum islam kedua setelah al-Qur'an. Bila sarjana barat (joynboll) menolak secara otomatis hadis ahad sebab sulit dipertanggungjawabkan secara historis, maka sarjana muslim tidak demikian, sebab yang menjadi inti persoalan hadis bukan kuantitas sebuah hadis tetapi kualitas sebuah hadis.

Harl Motzki dengan teori "*isnad cum matan*"

Dalam menilai historisitas atau keotentikan sebuah hadis, tokoh orientalis pada umumnya menggunakan metode *dating* yang mereka kembangkan sendiri, yaitu sebuah metode penanggalan sebuah hadis untuk menilai asal-usul dan sumbernya. Hal ini desebabkan oleh kenyataan bahwa sebagian besar, kalau tidak semua, tokoh hadis orientalis percaya bahwa sangat sedikit bahkan tidak ada hadis yang otentik dari Nabi. Oleh karena itu, pertanyaan penelitian yang selalu dimunculkan saat meneliti sebuah hadis adalah, kapan, dimana dan siapa yang menemukan hadis tersebut. setidaknya ada empat metode penanggalan yang telah digunakan oleh tokoh orientalis tersebut yaitu:

a. Penanggalan (dating) atas dasar analisis matan. sebagaimana digunakan oleh Ignaz Goldziher dan Marston Speight.
b. Penanggalan (dating) atas dasar keberadaan sebuah hadis dalam koleksi hadis pada masa hadis itu seharusnya ada. Penanggalan ini pertama kali

diperkenalkan oleh Schact yang dikenal dengan argumentum e silentio.

c. Penanggalan (*dating*) atas dasar analisis sanad, sebagaimana yang dilakukan oleh Josept Schacht, G.H.A Jyunboll, yang dikenal dengan *teori common link*

d. Penanggalan (*dating*) atas dasar analisis sanad dan matan, inilah yang disebut dengan *Isnad cum matn analysis* yang dilakukan oleh Harald Motzki.[32]

Teori Motzki ini, berangkat dari sanggahannya terhadap intrepretasi Schacht dan Jyunboll yang menilai *common link* sebagai pemalsu atau pemula bagi hadis. menurut Motzki, *common link* adalah penghimpun hadis sistematis yang pertama, yang merekam dan meriwayatkannya dalam kelas-kelas murid reguler, dan dari kelas-kelas itulah sebuah sistem belajar yang terlembaga berkembang.[33] Para *common link* menyebutkan nama-nama informan (guru) tempat mereka menerima hadis. penjelasan fakta bahwa para *common link* mengutip hanya satu otoritas untuk riwayat mereka adalah mereka hanya menyampaikan versi hadis yang telah mereka terima dan/atau mereka menganggapnya sebagai jalur yang paling terpercaya dan bahwa kebutuhan untuk mengutip otoritas dan informan (guru) yang lebih banyak serta versi matan yang berbeda, belum menjadi sebuah tuntutan.[34]

Interpretasi Motzki pada fenomena *common link* membawanya pada penafsiran yang berbeda mengnai jalur tunggal (*single strand*) antara *common link* dan otoritas yang lebih awal, begitu juga dengan

---

[32] Harald Motzki, *Dating Muslim Traditions,* h. 206-250.

[33] Kamaruddin Amin, *Menguji Keakuratan Metode Kritik Hadis,* h.4.

[34] Harald Motzki, *Dating Muslim Traditions,* h. 228.

fenomena diving. Menurut Motzki, jalur tunggal (*single strand*) tidak mesti berarti bahwa hanya satu jalur periwayatan. Jalur tunggal hanya berarti bahwa *common link* ketika meriwayatkan hadis dari koleksinya, hanya menyebut satu jalur riwayat saja, yaitu versi yang paling dia ketahui.[35]

Kemungkinan terdapat versi lain dengan jalurnya, yang tidak sempat terkumpul atau menghilang karena *common link*s tidak menerimanya atau tidak menyampaikannya, atau karena versi tersebut tidak diketahui pada masa dan di tempat *common link*. Di kemudian hari, para murid *common link* mencoba menemukan versi-versi tersebut bersama dengan jalur sanadnya. Apabila mereka sukses menemukannya, mereka *"dive"* satu atau lebih generasi di bawah *common link*. Ini juga berarti bahwa strand yang *"diving"* tidak harus dipahami sebagai hasil pemalsuan dari penghimpun belakangan, sebagaimana yang dipahami Jyunboll. Dengan kata lain, Motzki tidak menolak klaim *common link* mengenai informan (gurunya), sepanjang tidak ada indikasi-indikasi pemalsuan yang jelas, seperti terbuktinya keterputusan sanad.

Pada prinsipnya, meskipun interpretasi Motzki pada teori *common link* berbeda dengan interpretasi Schacht dan Jyunboll, namun dia tetap mengakui paling tidak, kemungkinan bahwa sistem isnad secara umum dan teori *common link* secara khusus dapat digunakan untuk tujuan-tujuan penanggalan (*dating*).[36]

Bila kita amati para sarjana barat yang melakukan pengkajian terhadap hadis dari Ignaz Goldziher, Joseph Schacht dengan teori "projecting back", Joynboll dengan teori "common link" begitu juga

---

[35] Harald Motzki, *Dating Muslim Traditions,* h. 228.

[36] Kamaruddin Amin, *Menguji Keakuratan Metode Kritik Hadis,* h.169.

dengan tokoh-tokoh lainnya ditemukan kesamaan bahwa mereka melakukan kajian hadis dengan melihat aspek historisnya (sanad) saja, dari sekian tokoh sarjana barat yang bukan hanya melihat aspek historisnya (sanad) saja, tetapi juga melihat aspek matn adalah Harald Motzki yang kemudian muncul teorinya *"isnad cum matan"*.

Kesimpulan

a. Sarjana muslim mulai dari yang klasik sampai modern memiliki kesamaan kriteria dalam menilai kesahihan hadis. Sarjana muslim yang melakukan kritik terhadap hadis beserta syarat-syaratnya bukan dalam rangka untuk menolak sebuah teori tetapi lebih pada arah penyempurnaan saja. Salah satu hal yang menjadi problematik dikalangan sarjana muslim adalah kesimpulan, penilaian terhadap suatu hadis terkadang jatuh pada subjektifitas.

b. Sarjana Barat melakukan kajian hadis untuk menguji keotentikan hadis dengan melihatnya pada aspek historis saja. Sarjana-sarjana barat melakukan kajian pada umumnya terfokus pada aspek historis (sanad) dan kurang memperhatikan aspek redaksi matan, kecuali Harald Motzki yang melangkah lebih maju dari para pendahulunya dengan mengkaji matan untuk menguji keotentikan sebuah hadis. Sarjana Barat tidak menjadikan kualitas informan sebagai syarat dalam menerima, menilai sebuah hadis dan di sinilah letak kelemahan mendasar sarjana barat dalam melakukan kajian hadis.

Implikasi Penelitian

Karya tulis ilmiah ini mengangkat tema Analisis Komparatif Teori Muhaddisin dan Islamolog Barat untuk membandingkan antara teori sarjana muslim dengan teori sarjana barat. Karya tulis ilmiah ini, bisa menjadi refrensi pembanding khususnya terhadap kajian-kajian hadis. Karena itu, saya berharap semoga karya ini dapat memberi manfaat bagi para pembaca ke depan.

Daftar Pustaka

Ahmad al-'Usairī, *al-* Tārikh *al-Islamī* diterj. Samson Kurniawan, *Sejarah Islam,* Cet. VIII; Jakarta: Akbar Media, 2010.

Ali Masrur, *Teori Common Link G.H.A Juynboll: Melacak Akar Kesejarahan Hadis Nabi,* Yogyakarta: LKiS, 2007.

Abū 'Abdillah Muḥammad Ibn 'Abdillah al-Ḥākim al-Naisābūriy, *Ma'rifah 'Ulūm al- Ḥadīṣ,* Cet. II; Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1397/1977.

Abū 'Amrū 'Uṣmān Ibn al-Ṡalāḥ al-Syahruzawrī, *Muqaddimah Ibn al-Ṡalāḥ Fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ,* Cairo: Maktabah al-Matanī, t.t.

Azami, *Studies In Early Hadits Literature,* American Trust Publication: Indoanapolis, Indiana: 1968.

Ali Mustafa Yakub, *Kritik Hadis,* Jakarta: Pustaka Firdaus, 2015.

Al-Dzahabi, al-Mūqizhah fi 'ilm mushthalah al-Hadīs, Beirut: Dar al-Basya'ir al- Islamiyah, 1405H.

Goldziher, *Muslim Studies.* Vol 2, Albany, NY: State university of new york press, 1971.

Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawā'id al-Taḥdīṣ Min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ* (al- Maktabah al-Syāmilah vol. 3.35, www.ahlalhdeeth.com.

Jalaluddin Rakhmat, *Misteri Wasiat Nabi,* Bandung: Misykat, 2015.

Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis.* Cet. I; Jakarta: Hikmah, 2009.

Al-Khatib al-Baghdadi, *Kitab al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah,* Kairo: Matba'ah al- Sa'adah, 1972.

Khoirul Hadi, "Pemikiran Joseph Schacht Terhadap Hadis (Pendekatan Ushul Fikih)," *Kontemplasi*, vol.01 No. 02 (Nopember 2013), h. 358.

Muḥammad Ibrāhīm al-Khafāwī, *Dirāsāt Us}ūliah al-Sunnah al-Nabawiah* (Mansūrah: Dār al- Wafā' Li al-T{abā'ah Wa al-Nasyr Wa al-Tawzī', 1412/1991), h. 299.

T{āhir al-Jazā'irī al- Damsyiqī, *Tawjīh al-Naz}ar Ilā Us}ūl al-Aṣar*, ditahqiq oleh Abd. Al-Fattāḥ Abū Guddah dalam pustaka elektronik al-Maktabah al-Syāmilah [CD ROM]. Juz 1, Ḥalab: al-Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islamiah, 1416/1995.

BACAAN FATHAH, IMALAH DAN TAQLIL DALAM PERSPEKTIF IMAM TUJUH (QIRAAH SAB'AH)

Rahmawati Hunawa
Dosen IAIN Manado

Abstrak

Perbedaan imam tujuh (qiraah Sab'ah) dalam bacaan Fathah, Imalah dan Taqlil merupakan fakta yang terjadi sejak al-Quran diturunkan hingga saat ini. Di antara penyebab terjadinya fenomena ini adalah bahwa al-Qur'an dibaca dengan bermacam-macam versi. Hal ini bermula dari keprihatinan Nabi Muhammad Saw terhadap kondisi umatnya saat itu yang terdiri dari lapisan masyarakat yang beraneka ragam, di antaranya ada yang tua renta, buta huruf, dan dari berbagai macam kabilah arab yang satu sama lainnya berbeda dalam dialek. Penelitian ini akan mengurai fakta tersebut. Berbagai bacaan imam qiraat tujuh terhadap bacaan fathah, imalah dan taqlil dibahas satu persatu. Sehingga fakta ini benar-benar terungkap dan dapat dijadikan data untuk penelitian. Penulis menemukan bahwa di antara imam qiraat tujuh tersebut yaitu; Hamzah (w. 156 H) dan al-Kisai (w.189 H) yang paling banyak memakai bacaan Imalah, Warsy (w.197 H) banyak memakai bacaan taqlil dan fath secara bersamaan, terkadang taqlil saja dan tidak memakai bacaan imalah kecuali pada ha' dalam lafaz طه*. Abu 'Amr (w.154 H) memakai bacaan*

imalah dan taqlil pada sebagian lafazh yang dibaca imalah oleh Hamzah (w.156 H) dan al-Kisa'i (w.189 H). Qalun (w.220 H), Ibnu Amir (w.118 H) dan Ashim (w.128 H) memakai bacaan imalah pada lafazh-lafazh tertentu. Ibnu Katsir (w.120 H) adalah satu-satunya imam qiraat tujuh yang tidak memakai bacaan imalah maupun taqlil. Bacaan fathah, taqlil maupun imalah keduanya adalah lughah fushah dan shahih berdasar sanad dan riwayat mutawatir bahwa al-Quran diturunkan dengan dialek tersebut. Jika fathah dialek yang biasa dipakai oleh penduduk Hijaz, sedangkan taqlil/imalah adalah dialek yang dipakai oleh mayoritas penduduk Nejed dari suku Bani Tamim, suku Asad dan suku Qais.

Keyword: *Fath, Imalah, Taqlil, Imam Tujuh*

Pendahuluan

Al-Qur'an al-Karim adalah mukjizat yang abadi, yang diturunkan kepada Rasulullah SAW sebagai hidayah bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu serta pembeda antara hak dan yang bathil. Al-Qur'an diturunkan oleh Allah Swt dalam bahasa Arab yang sangat tinggi susunan bahasanya dan keindahan balaghahnya.

Memang bangsa Arab dahulu mempunyai berbagai lahjah (dialek) yang beragam dari satu kabilah dan kabilah lain, baik dari segi intonasi, bunyi maupun hurufnya, namun bahasa Quraisy mempunyai kelebihan dan keistimewaan tersendiri, dan lebih tinggi daripada bahasa dan dialek yang lain. Banyak faktor yang membuat bahasa Quraisy lebih dominan di antara bahasa-bahasa Arab lainnya, antara lain, karena orang quraisy berdampingan dengan Baitullah, menjadi pengabdi haji, membangun masjid al-Haram, dan tempat persinggahan dalam perniagaan. Oleh karena itu, wajarlah apabila al-quran diturunkan dalm bahasa quraisy kepada seorang rasul yang quraisy pula, agar dapat menjinakkan

orang-orang arab dan mewujudkan kemukjizatan al-Qur'an yang tidak mereka tandingi.

Oleh karena perbedaan dan keragaman dialek-dialek bangsa Arab tersebut, maka al-Qur'an yang diwahyukan Allah Swt kepada Rasulullah Saw akan menjadi sempurna kemukjizatannya apabila ia dapat menampung berbagai dialek dan macam-macam perbedaan bacaan al-Qur'an sehingga memudahkan mereka untuk membaca, menghafal dan memahaminya.[1]

Adanya macam-macam perbedaan bacaan al-Qur'an bermula dari keprihatinan Nabi Muhammad terhadap kondisi umatnya saat itu yang terdiri dari lapisan masyarakat yang macam-macam. Ada yang tua renta, yang buta huruf, dan dari berbagai macam kabilah arab yang satu sama lainnya berbeda dalam dialek. Untuk mengharuskan mereka membaca dengan satu macam bacaan saja, seperti dialek suku Quraisy, sukunya Nabi Saw, jelas merupakan pemaksaan yang tidak bijaksana. Oleh karena itu Nabi Saw meminta kepada Allah Swt agar dalam soal bacaan ini diberikan kelonggaran. Akhirnya Nabi Saw diberikan kelonggaran oleh Allah Swt sampai tujuh kali. Di antara riwayat hadis tersebut adalah sebagai berikut:

عن أبي بن كعب أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان عند أضاة بني غفار - قال - فأتاه جبريل عليه السلام فقال إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرف. فقال « أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك » . ثم أتاه الثانية فقال إن الله يأمرك أن تقرأ

[1] Manna' al-Qathan, *Mabahist Fi Ulum al-Qur'an,* (t.tp: Mansyûrah al-'Ashr al-Hadîts, t.th) hlm. 156

أمتك القرآن على حرفين فقال « أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتى لا تطيق ذلك » . ثم جاءه الثالثة فقال إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف . فقال « أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتى لا تطيق ذلك » . ثم جاءه الرابعة فقال إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على سبعة أحرف فأيما حرف قرءوا عليه فقد أصابوا . ﴿ رواه مسلم ﴾[2]

Ubay bin Ka`ab bahwa Nabi SAW, tengah berada di tempat sumber air (seperti Oase dipadang pasir), lantas beliau didatangi oleh Jibril AS. sembari berkata, "Sesungguhnya Allah SWT memerintahmu untuk membacakan Al-Qur'an kepada umatmu dengan satu huruf."Rasulullah SAW bersabda, "Aku memohon ampunan dan maghfirah Allah SWT, sesungguhnya umatku tidak akan mampu untuk menerima hal tersebut." Jibril AS datang lagi kepada Rasulullah SAW untuk yang kedua kalinya sembari berkata, "Sesungguhnya Allah SWT memerintahmu untuk membacakan Al-Qur'an kepada umatmu dengan dua huruf." Rasulullah SAW kembali bersabda, "Aku memohon ampunan dan maghfirah Allah SWT, sesungguhnya umatku tidak akan mampu untuk menerima hal tersebut." Untuk yang ketiga kali Jibril AS datang menjumpai Rasulullah SAW sembari berkata, "Sesungguhnya Allah SWT memerintahmu untuk membacakan Al-Qur'an kepada umatmu dengan tiga huruf." Rasulullah SAW kembali bersabda, "Aku memohon ampunan dan maghfirah Allah SWT, sesungguhnya umatku tidak akan mampu untuk menerima hal tersebut." Akhirnya Jibril AS kembali menjumpai Rasulullah SAW untuk yang keempat kalinya sembari berkata,"Sesungguhnya Allah SWT memerintahmu untuk membacakan Al-Qur'an kepada umatmu dengan tujuh huruf. Huruf manapun yang mereka baca, maka dianggap sebagai bacaan yang benar." (HR. Muslim).

---

[2] Muslim al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim,* Bab Bayân Anna Al-Qur'an'Ala Sab'ah Ahruf (Beirût: Dâr al-Jail, t.th), Jilid 2, hlm. 203.

Tujuh huruf ini akhirnya menjadi cikal bakal dari munculnya ilmu Qira'at. Pada saat ini Qira'at yang dianggap *mutawatir* ialah Qira'at Tujuh (Sab'ah) dan Qira'at Sepuluh ('Asyrah). Kedua macam Qira'at ini telah dipelajari oleh para ulama pendahulu, sehingga muncul ulama-ulama Qira'at dan kitab-kitab Qira'at yang demikian banyak.

Pola penelitian dalam *paper* ini adalah induktif. Karena penelitian ini berpijak pada data-data yang akan dipaparkan dan dijadikan sebagai objek analisis untuk mendapatkan sebuah kesimpulan akhir. Penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi keilmuan tentang bacaan imam tujuh dalam bacaan *al-Fath*, *Imalah* dan *Taqlil* khususnya dalam kajian ilmu Qira'at.

Pembahasan

1. Pengertian Qiraat

Sebelum memasuki pembahasan bacaan *al-fathh*, *imalah* dan *taqlil* dalam perspektif imam tujuh (qiraah sab'ah), perlu untuk dijabarkan pengertian *qiraat* menurut para ahlinya, termasuk didalamnya ruang lingkup dan batasannya memiliki fungsi yang signifikan untuk menjaga keabsahan proses penelitian ini.

Terkait masalah definisi, Al-Zarkasyi (w.794 H) mengemukakan dalam kitabnya *al-Burhân Fî Ulûm Al-Qur'an* sebagai berikut;

أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للبيان والإعجاز والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف أو كيفيتها من

تخفيف وتثقيل وغيرهما .[3]

"Al-Qur'an dan Qira'at merupakan dua substansi yang berbeda. Al-Qur'an adalah wahyu dari Allah SWT yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai mukjizat dan penjelas. Sementara qira'at adalah perbedaan lafal-lafal wahyu tersebut, baik demensi huruf-hurufnya maupun cara pelafalan huruf-huruf tersebut, seperti takhfif, Tatsqîl dan lain-lainnya."

Ibn al-Jazârî (w. 833 H) dalam kitab *Munjid al-Muqriîn Wa Mursyid al-Thâlibîn* menjelaskan sebagai berikut;

القراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقلة .[4]

"Qira'at ialah ilmu untuk mengenai cara membaca lafazh-lafazh Al-Qur'an serta perbedaan cara membacanya menurut versi orang yang menaqalkannya."

Dari dua definisi yang dikemukakan oleh pakar al-Qur'an di atas sejatinya tidak bisa saling dipertentangkan, karena pada dasarnya kajian tentang qiraat mencakup dua hal tersebut. Dari sisi *qira'at* sebagai salah satu disiplin ilmu yang berdiri sendiri dimana di dalamnya dibahas thabaqat qurra dari tiap-tiap periode berikut karya-karya yang mereka hasilkan masuk kategori ilmu dirayah. Sementara dari sisi pembahasan tentang macam-macam cara

---

[3] Badruddîn Muhammad bin 'Abdullâh bin Bahâdur al-Zarkasyi, *al-Burhân Fî 'Ulûm Al-Qur'ân,* Tahqîq: Abû al-Fadl Ibrâhim (Beirût: Dâr Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, 1376 H/1957 M), Jilid. 1, hlm. 318

[4] Syamsuddîn Abî al-Khair Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin al-Jazârî, *Munjid al-Muqriîn Wa Mursyid al-Thâlibîn,* (t.np: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420 H/1999 M), hlm. 9

melafalkan artikulasi bacaan yang berbeda-beda masuk kategori ilmu riwayah.[5]

Keragaman qiraat al-Qur'an sudah ada sejak al-Qur'an diturunkan. Al-Qur'an bisa dibaca dengan bermacam-macam versi. Adanya bermacam-macam versi ini merupakan bagian dari kemudahan yang diberikan oleh Allah dalam membaca Kitab Suci-Nya. Adanya macam-macam versi ini bermula dari keprihatinan Nabi Muhammad terhadap kondisi umatnya saat itu yang terdiri dari lapisan masyarakat yang macam-macam. Ada yang tua renta, yang buta huruf, dan dari berbagai macam kabilah arab yang satu sama lainnya berbeda dalam dialek. Untuk mengharuskan mereka membaca dengan satu macam bacaan saja, seperti dialek suku Quraisy, sukunya Nabi, jelas merupakan pemaksaan yang tidak bijaksana. Oleh karena itu Nabi meminta kepada Allah agar dalam soal bacaan ini diberikan kelonggaran. Akhirnya Nabi diberikan kelonggaran oleh Allah sampai tujuh kali, sesuai dengan sabdanya :

أنزل القرآن على سبعة أحرف

" Al-Qur'an diturunkan dengan tujuh huruf"

Tujuh huruf ini akhirnya menjadi cikal bakal dari munculnya ilmu Qira'at. Pada saat ini Qira'at yang dianggap Mutawatir ialah Qira'at Tujuh (Sab'ah) dan Qira'ah Sepuluh ('Asyrah). Kedua macam Qira'at ini telah dipelajari oleh para ulama pendahulu, sehingga muncul Ulama-Ulama Qira'at dan kitab-kitab Qira'at yang demikian banyak.

---

[5] Romlah Widayati, dkk, *Modul Pembelajaran Ilmu Qiraat, Jilid.1* (Jakarta Press: Institut Ilmu Al-Quran (IIQ), t.th), hlm. 6

Abû Hâtim bin Hibbân (w. 354 H/965 M) mencatat ada sekitar tiga puluh lima pendapat tentang perbedaan makna "*Ahruf Sab'ah*" sebagaimana dinukil oleh al-Qurthûbî (w. 671 H) berikut ini :

اختلف العلماء فى المراد بالأحرف السبعة على خمسة وثلاثين قولا[6]

"Para ulama berbeda pendapat tentang maksud tujuh huruf sampai tiga puluh lima pendapat".

Lebih lanjut, beliau mengatakan di antara sekian pendapat tentang masalah ini, tidak ada suatu pendapat pun yang menafsirkan hadis tersebut dengan mengatakan "Fulan membaca Al-Qur'an dengan huruf Abû 'Amr atau dengan huruf 'Ashim. "tidak pernah pula ditemukan dalam Al-Qur'an satu huruf yang dibaca dengan tujuh segi Qirâ'ah. Yang dimaksud dengan sabda Nabi Muhammad SAW, "Al-Qur'an diturunkan dengan tujuh huruf" adalah ia diturunkan dengan tujuh segi dari bahasa-bahasa yang tersebar dalam Al-Qur'an. Hal ini diperkuat dengan sabda Nabi SAW, "*Bacalah Al-Qur'an dengan kemampuan kalian*".[7]

Sehubungan dengan itu, diskursus seputar *ahruf al-Sab'ah,* dapat di diklasifikasikan ke dalam dua kelompok yaitu;

Pertama, lafal *Sab'ah* berarti tujuh. Penganut kelompok pertama ini berbeda pendapat dalam menentukan *harf/ahruf.*

(a). Ada yang memahami *ahruf* itu berarti bahasa atau lahjah dimana Al-Qur'an diturunkan. Pendapat dikemukakan oleh Sufyân bin 'Uyainah (w.198 H), pendapat ini dikuti oleh Abû 'Ubaid al-Qâsim bin Salâm (w. 224 H), Ibn Jarîr al-Thabarî (w.

---

[6] Al-Qurthûbiy , *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân,* (Beirut: Dar Ihya Turats al-Araby, 1416 H) hlm. 42

[7] Al-Qurthûbiy , *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân...,* hlm. 49

310 H), Abû 'Amr al-Dânî (w. 444 H)[8], Abû Syâmah (w. 665 H), al-Qurthûbî (w. 761 H), selanjutnya diikuti oleh generasi selanjutnya seperti Manna' al-Qathân dan lain-lain. [9]

(b) Ibn Qutaibah[10] (w. 276 H) memahami *ahruf* adalah tujuh macam bentuk dan perubahan lafal Al-Qur'an, sebagaimana penuturan beliau berikut ini :

وقد تدبرت وجوه الخلاف فى القراءات فوجدتها سبعة أوجه . [11]

"Setelah aku merenungi segala segi perbedaan qirâ'ât, maka hanya aku dapati tujuh macam bentuk perbedaan".

Pendapat ini diikuti oleh al-Qâdhî Abû Bakar al-Baqillânî (w. 403 H), Abû Fadl al-Râzî (w. 454 H), Ibn al-Jazârî(w. 833 H).

Adapun yang dimaksud oleh Ibn Qutaibah (w. 276 H) dengan tujuh macam perbedaan tersebut meliputi:

---

[8] Dari beberapa riwayat hadis mengenai *Ahruf Sab'ah,* secara garis besar, beliau menyimpulkan delapan belas bentuk perbedaan dalam *Sab'ah Ahruf.* Lihat: Imam al-Dânî, *Al-Ahruf al-Sab'ah,* (Beirut; Dar al-Fikr,t.hn) hlm. 33-43

[9] Manna' al-Qathân, *Mabahist Fî 'Ulûm Al-Qur'ân,*(t.tp: Mansyûrah al-'Ashr al-Hadîts, t.th), hlm. 16

[10] Ibn Qutaibah (w. 276 H) berpendapat yang dimaksud dengan tujuh huruf adalah tujuh segi dari bahasa-bahasa yang tersebar dalam Al-Qur'an. Artinya yang ia maksud dengan huruf adalah bahasa. Dan, jumlah bahasa al-Quran itu terdiri dari tujuh bahasa itu tidak mesti datang secara berurutan dalam satu kata. Akan tetapi, ia tersebar dalam al-quran antara satu kata dan kata yang lain. Lihat: Abd al-Shabûr al-Syâhîn, *Târîkh Al-Qur'an*(JT: *Sejarah Al-Qur'an),* (Jakarta:Pustaka Hidayah), hlm. 49

[11] Ahmad Mukhtâr, *Mu'jam Qirâ'ât al-Qur'âniyah,* (Beirut; Dar al-Fikr,t.hn) jilid. 1, hlm. 27-28

1. Perbedaan segi, *'Irâb*/harakat kalimat, dimana bentuk dan makna tidak berubah, sebagaiman lafal ولا يضار[12]
2. Perbedaan dalam *'Irâb* dengan makna berbeda sedangkan bentuk tulisannya tetap. Sebagai misal ; ربنا باعد نا[13]
3. Perbedaan huruf dalam kata itu dengan mengubah maknanya atau berdekatan artinya tetapi tidak mengubah bentuk tulisan. Seperti lafal كيف ننشزها [14]
4. Perbedaan dalam suatu kata yang bentuk dan maknanya berubah. Seperti lafal وطلح منضود [15]

---

[12] Q.S al-Baqarah [2]: 282. Bunyinya; ولا يضار كاتب ولا شهيد dibaca dengan menggunakan *rafa',* kedudukan I'rabnya sebagai *lâ Nâfiyah,* ini merupakan bacaan Ibn Katsîr (w. 120 H) dan jumhur Qurra' (ahli qira'at) membaca dengan *nashab,* kedudukan 'Irâbnya sebagai *lâ Nâhiyah.* Lihat: Ahmad bin Muhammad al-Bannâ al-Dimyâthî, *Ithâf al-Fudhalâ' al-Basyar,* (Mesir: Multazam 'Abd Hamid al-Hanafî, t.th), hlm. 166

[13] Q.S Saba [34]:19. bunyinya; فقالوا ربنا بعد بين أسفارنا, kata ربنا dibaca dengan dengan *nashab.* Ini adalah bacaan Ibn 'Amir (w. 118 H), 'Ashim (w. 127 H), Imam Nâfi' (w. 169 H) dan Al-Kisâ'i (w. 189 H), dan kata ربنا dibaca dengan *dhammah,* ini adalah bacaan Ya'qûb (w. 205 H). Lihat: Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah,* (Beirut; Dar al-Fikr,t.hn) hlm. 526

[14] Q.S al-Baqarah [2]: 259. bunyinya; وانظر إلى العظام كيف ننشزها . Bacaan ننشرها adalah qira'at imam Ibn Katsîr (120 H), Abû 'Amr (154 H) dan imam Nâfi' (w. 169 H). Bacaan ننشزها adalah qira'at imam Ibn 'Amir (w. 118 H), 'Ashim (w. 127 H), Hamzah (w. 156 H) dan imam al-Kisa'i (w. 189 H). Lihat: *Ibid,* hlm. 189

[15] Q.S al-Wâqi'ah [56]: 29. kata طلح berarti: "pohon pisang" dibaca dengan طلع berarti "pemandangan". Hal ini berbeda dengan penulisan rasm 'Utsmani. Lihat: Ibn al-Jazârî, *al-Nasyr Fî Qira'ât al-'Asyr,* (Beirut; Dar al-Fikr,t.hn)Jilid.1, hlm. 39

5. Perbedaan dalam suatu kata yang mengubah bentuk tulisan, tetapi tidak mengubah maknanya. Seperti lafal وتكون الجبال كالعهن المنفوش[16]
6. Perbedaan antara *taqdîm* dan *ta'khîr* (mendahulukan dan diakhirkan). Seperti lafal وجاءت سكرة الموت بالحق[17]
7. Perubahan diseputar penambahan dan pengurangan (*al-Ziyâdah Wa al-Nuqshân*). [18]

Abû Fadhl al-Râzî (w. 454 H) seperti dinukil oleh al-Zarqânî (w. 1014 H), mengemukakan bahwa tujuh macam perbedaan tersebut adalah;

1. Perbedaan bentuk Isim; *Mufrâd, Jama' Muannats, atau Mudzakkar.*
2. Perbedaan bentuk *Fi'il Mâdhî, Mudhâri'* atau *Amar.*
3. Perbedaan tentang *Ibdâl atau Itsbât*
4. Perbedaan antara *Taqdîm* dan *Ta'khîr.*
5. Perbedaan tentang *'Irâb* atau *Harâkât.*
6. Perbedaan tentang *Naqsh* dan *Ziyâdah*
7. Perbedaan tentang *Lahjah* atau dialek.[19]

---

[16] Q.S. al-Qâri'ah [101]: 5. Dibaca dengan كالصوف yang merupakan bacaan Ibn Mas'ûd (w. 32 H). Lihat: Mannâ' al-Qathân, *Mabahîts Fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut; Dar al-Fikr,t.hn)hlm. 160

[17] Q.S. Qaf [50]: 9. Dibaca dengan وجاءت سكرة الحق بالموت yang merupakan bacaan Ibn Mas'ûd (w. 32 H), dalam riwayat lain menyebutkan qira'at Abû Bakr (w. 13 H). Lihat : al-Zarkasyî, *al-Burhân Fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut; Dar al-Fikr,t.hn) Jilid. 1, hlm. 215

[18] Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah,* hlm. 627

[19] Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân,* Jilid. 1, hlm. 156-157

(c). Al-Zarqâniy (w.1014 H) memahami *Ahruf,* sebagai segi macam perbedaan makna di dalam Al-Qur'an yaitu; *Halâl, Harâm, Amr, Muhkâm, Mutasyâbih, Amtsâl, Wa'âd, Wa'îd, Ihtijâj,* dan lain-lain.[20]

Kedua, ada ulama yang mengartikan kata *Sab'ah* bukan bilangan tujuh melainkan bilangan banyak, karena tradisi masyarakat Arab menunjuk bilangan dengan kata tujuh atau puluhan.

Mazhab qiraat yang tersebar jumlahnya tidak terhitung, Al-Jazari (w.224 H) menerima 25 qurra di antara qurra yang sangat banyak itu. Kemudian Ahmad bin Musa bin Abbas bin Mujahid (w.324) mengevaluasinya sehingga hanya memilih tujuh qurra. Para qurra yang tujuh itu adalah: Nafi, Abu Amr, Hamzah, Al-Kisa'i, 'Ashim dan Ibn 'Amir.[21] Tujuh Qurra' mengajarkan kepada masing-masing muridnya. Nafi' mengajarkan kepada Qalun dan Warsy, Ibn Katsir mengajarkan kepada al-Bazzi dan Qunbul, Abu 'Amr mengajarkan kepada Ad-Duri dan As-Susi, Ibn 'Amir kepada Ibnu Dzakwan dan Hisyam, 'Ashim kepada Hafsh dan Syu'bah, Hamzah kepada Khalaf dan Khallad dan Al-Kisa'i kepada Abu Harits dan Ad-Duri.[22]

---

[20] *Ibid*, hlm. 184-185

[21] Manna Qathan, 2000, hal.172

[22] Abû 'Abdillâh al-Zanjâni, *Tarîkh Al-Qur'an (JT:Wawasan Baru Tarikh Al-Qur'an),* penerjemah: Kamaluddin Marzuki Anwar dan al-Qurthubi, (Jakarta: Mizan, 2000), hlm. 106-107

2. Perkembangan Bahasa Arab dan Ragam Dialeknya

Seperti kita ketahui bersama bahwa lingkungan dan keturunan sangat mempengaruhi kehidupan seseorang. Begitu pula, kedua faktor ini mempunyai pengaruh dan andil besar dalam perkembangan suatu bahasa. Bahasa arab sebagai salah satu bahasa semit telah mengalami perkembangan dan dialek yang bermacam-macam sesuai lingkungan yang ada. Sistem kesukuan yang dianut oleh bangsa Arab mengakibatkan terjaganya dialek setiap suku, karena setiap anggota suku terpanggil untuk mempertahankan karakteristik kesukuaannya termasuk bahasa mereka. namun hal itu tidak menghalangi akan terjadinya transformasi bahasa dan kemiripan dialek di antara suku-suku yang berdekatan secara geografis.

Sebelum Islam datang, di jazirah Arab sudah terkenal adanya beberapa dialek bahasa Arab. Misalnya di bagian timur terdapat dialek Tamim, Asad dan Qaish, sebelah barat terdapat dialek Madinah, Khaibar, Quraisy dan Bani Bakr,. Adapun di bagian selatan Jazirah Arab terkenal dengan dialek Humair.

Ka'bah yang berada di tengah-tengah kota Mekkah menjadi tempat pusat perkumpulan dan transit para saudagar dan peziarah dari berbagai kabilah-kabilah Arab terutama di musim-musin Haji. Dari situlah muncul ide pembentukan pasar di tempat-tempat manasik. Selain digunakan untuk transaksi jual beli, pasar ini juga digunakan untuk festival syair dan khitabah.

Suku Quraisy sebagai penguasa tanah suci dan penjamu para Hujjaj dan penziarah pada waktu itu, secara otomatis dari adanya pertemuan para suku-suku tersebut terjadi "festival kebudayaan" di pasar Ukaz, Majinnah dan Dzil Majaz, mereka berdialog menggunakan bahasa fushah yang telah mereka ketahui bersama yaitu bahasa quraisy yang merupakan induk dialek-dialek lainnya, bahkan sebagai penyair mereka sudah enggan untuk memakai dialek mereka. karena keistimewaan itulah, Allah SWT menurunkan al-Quran dengan bahasa Quraisy yang mengandung gaya bahasa dan sastra yang tinggi dalam rumpun bahasa arab.[23]

3. Ragam Dialek Bahasa Arab

Bahwasanya masyarakat Arab terdiri dari kabilah-kabilah dan suku-suku, yang masing-masing memiliki budaya dan dialek (lahjah) yang berbeda. Meskipun bahasa mereka satu induk, yaitu bahasa Arab yang merupakan salah satu cabang dari rumpun bahasa semit.

Tersebarnya bahasa Arab ke seluruh penjuru jazirah Arab telah mengalami perubahan yang terlihat dalam banyaknya dialek Arab yang bermunculan pada masa kemudiannya. Sehingga terjadilah konflik dialek bahasa hingga pada masa selanjutnya terpilihlah satu dialek yang dianggap memiliki kelebihan dibandingkan dengan dialek-dialek lainnya dan dijadikan sebagai bahasa pemersatu.

Dialek (اللهجات) menurut ahli bahasa Arab adalah bahasa dan huruf yang digunakan oleh sekelompok orang dalam rumpun

---

[23] Hauliyat al-Dirasah al-Islamiyah wa Al-Arabiyah Lilbanin, edisi.18, vol.1, tahun 1420 H/2000 M, Jamiah al-Azhar Fak.Dirasah al-Islamiyah , Cairo. Hal. 41-42

tertentu yang menyebabkan adanya perbedaan ucapan bahkan bacaan antara satu dengan yang lainnya.[24] Bahasa Arab adalah salah satu dari rumpun bahasa Samiah yang mempunyai berbagai macam dialek yang menyebabkan perbedaan dalam membaca dan berbicara sehingga tidak heran jika dikatakan Al-Qur'an itu turun dengan tujuh huruf (نزل القرآن على سبعة أحرف).

Sebagian ulama berpendapat bahwa tujuh huruf yang dimaksudkan adalah bahasa dari tujuh kabilah bangsa Arab pada saat itu atau dengan kata lain bahasa Quraisy adalah gabungan dari tujuh bahasa kabilah arab yang terkemuka pada saat itu, dengan dalil Nabi Ismail as mengadopsi bahasa arab dari Abu Al-Qahtan melalui perdagangan dan hubungan lainnya antara masyarakat dan penguasa. Dari tujuh kabilah ini melahirkan perbedaan bacaan dalam al-Qur'an, contohnya (إنا أنطيناك الكوثر), bacaan ini pun diriwayatkan dari Rasulullah Saw. Namun sebelumnya, perlu diketahui beberapa dialek yang tersebar di kalangan masyarakat Arab, di antaranya:

1. *Al-Istintha'* (الإستنطاء) → dialek yang dinisbahkan kepada Sa'd ibn Bakr, Huzail, Al-Azd, Qaya dan Ashar. Dialek ini dikenal sebagai dialek penduduk Yaman. Yang menonjol dari dialek ini adalah menggantikan huruf 'ain yang "mati" dengan huruf "nun", apabila huruf " 'ain" tersebut berdekatan dengan huruf tha'. Misalnya. إنا اعطيناك الكوثر → dibaca → إناأنطيناك الكوثر.
2. *Al-Taltalah* (التلتبة) → mengkasrahkan huruf *mudhara'ah.* Dialek ini dinisbahkan kepada kabilah *Bahra.* Sementara Ibn Manzhur dalam Lisan al-'Arab menisbahkannya

[24] Muhammad Salim Muhaisin, *Al-Qiraat Wa'atsaruha Fi Ulum Al-'Arabiyah,* (Kairo: Maktabah al-Kuliyyat al-Azhariyah, 1404 H/1984 M), vol.1, h. 80

kepada qabilah Qays, Tamim, Asad, Rabiah dan hampir seluruh masyarakat Arab. Contoh: Ya'lamun → dibaca Yi'lamun, Ta'lamun dibaca Ti'lamu , Yaftahun → dibaca Yiftahun.

3. *Ar-Rattah* (الرتة) → dialek yang dinisbahkan kepada bangsa Irak, dengan membalik huruf *lam* menjadi *ya*. Misal: Jamal -→ Jamay.

4. *Al-Syansyanah* (الشنشنة) → dengan menggantikan *kaf* dengan *syin* secara mutlak. Contoh kalimat. اللهم لبيك → dibaca اللهمبيش. Dialek ini dinisbahkan kepada penduduk Yaman.

5. *Al-Thamthamaniyyah* (الطمطمانية) dinisbahkan kepada kabilah *Thay, Al-Azal,* dan kabilah *Himyar* disebelah selatan. Ciri dialek ini dimana huruf Alif Lam Ta'rif (أل) diganti dengan Alif dan Mim (أم) yang dalam pengucapannya lebih condong ke huruf Mim, contohnya kata matahari dan bulan mereka menyebutnya ((امشمس امقمر)). Atsa'aliby mengatakan bahwa thamthamaniah ini adalah bahasanya kabilah Humair.[25] Sebenarnya ada beberapa dialek lainnya, antara lain; a. Kasykasya (الكشكشه) Yaitu menggantikan Kaf Mukhatab (كاف) dengan Syin (شينا) contohnya kata (bapakmu= أبوك) dibaca menjadi (أبوش). b. Kaskasah (الكسكسه). Kaskasa ini menyerupai Kasykasya yaitu menambahkan huruf Sin (سين) setelah Kaf Mukhathab (الكاف) untuk menunjukkan terhadap Muannats (feminal), contohnya kata (memberi)

[25] Subhi al-Shalih, *Dirasah Fi Fiqh al-Lughah,* ((Beirût: Dâr al 'Ilmi, 1989), hlm. 67-69

(أعطيتك) dibaca (أعطيتكس) dan (أكرمتك) dibaca (أكرمتكس). Ataupun sama halnya dengan Kasykasya yaitu dengan menggantikan Kaf Mukhathab dengan Sin, contohnya pada kata bapak dan ibu (أبوك) dibaca (أبوس) dan (أمك) dibaca (أمس). c. An'anah, yaitu menggantikan huruf alif (ا) menjadi Ain (العين).[26]

4. Karakteristik Dialek Tamim dan Quraisy

Ada dua dialek (*lahjah)* yang paling dominan di semenanjung Arabia, di antaranya; Bani Tamîm dan Bani Quraisy. Bani Tamîm adalah salah satu kabilah Arab yang diperhitungkan, ia dinisbatkan kepada Tamîm bin Mur bin 'Ad bin Thabikhah bin Ilyâs bin Mudhar bin Nazar bin Ma'ad bin 'Adnân, kadang-kadang Mudhar saja yang setara dengan Qais dan Rabi'ah. Sebagai kabilah yang besar, ia menguasai semenanjung Timur laut negeri Arab sampai perbatasan teluk Persia di sebelah Timur dan juga terletak di Utara Madinah dari sebelah Timur dan juga terletak di Utara Madinah dari sebelah Timur, kemudian meluas sampai Barat laut dari Makkah. Sedangkan dialek Quraisy memang telah mendapatkan tempat yang utama diantara dialek-dialek Arab Utara lainnya, oleh karena itu secara mutlak ia menjadi bahasa baku *(fushha)* yang banyak memakan perhatian secara khusus para ahli bahasa terdahulu dengan mengutamakan ucapan, tulisan, baris *(I'rab),* hukum *(wadla')* dan perubahan bentuknya *(Isytiqâq)*. Sehingga hanya sedikit sekali kajian mereka terhadap dialek-dialek yang lainnya. Secara garis besar, kekhasan dialek Tamîm dapat dibagi kedalam tiga bentuk di antaranya;

---

[26] Al-Suyûthi, *al-Mazhar Fî Ulûm al-Lughah wa Anwâ'iha,* (Beirût: Dâr Ihya al-Kitâb al-'Arabiyah, t.th.), Jilid.2, hlm. 275-277.

1. الكسر عند قريش والضم عند تميم (kasrah bagi Quraisy, dhammah bagi Tamîm), Secara umum kabilah Tamîm dan kabilah-kabilah Badui lainnya cenderung menggunakan *Miqyâs al layin al khalafi* yang disebut dlammah, karena sebagai tanda bahasa Badui yang kasar. Berbeda dengan qabilah-qabilah kota yang menggunakan kasrah dalam mengharakati isim. Misalnya; Tamim القنوة (qunwah) sedang Hijaz القنية (qinwah), Tamîm رُضوان (rudhwân) sedang Hijaz رِضوان (ridhwân), Tamîm مرية (muryah) sedang Hijaz مرية (miryah),
2. الأصوات الرخوة عند قريش ونظائرها الشديدة عند تميم (huruf yang bersifat suara yang lembut bagi Quraisy dan suara keras bagi Tamim) kabilah Tamîm dan kabilah-kabilah Badui lainnya cenderung menggunakan *Ashwât syadidah* (suara-suara keras) dalam percakapannya, hal ini wajar karena sesuai tabiatnya yang keras. Dan *ashwat* tersebut mudah diucapkan secara cepat. Sementara penduduk kota cenderung memilih *rakhawwah,* karena memunculkan kelembutan yang sesuai dengan lingkungan dan tabi›at mereka *al aswat al- ‹Arabiyah al- Syadidah* adalah, ب-ث-ج (القاهرية-ق-ك-ض-ط-د) .
3. Sedangkan huruf-huruf *al- ashwât al- rakhawwah* yaitu, س-ز-ص-ش-ذ-ت-ظ-ف-هـ-ح-خ-ع.
4. Sebagai contoh, *tsa* menurut Tamîm sedang *ta* menurut Hijaz خبيث-خبيت, dan menurut Tamim عكوب الطير dengan huruf *ba syadidah,* sedangkan Hijaz عكوف الطير dengan *fa al-Rakhawah.* Juga misalnya antara *dlad* dan *zha,* Tamim membacanya فاضت نفسه sedangkan Hijaz membacanya فاظت نفسه.

5. الأصوات المهموسة عند قريش ونظائرها المجهورة عند تميم, Sebagaimana keadaan di lapangan yang luas yang jauh dari hiruk pikuk perkotaan, menyebabkan suara lepas bagai tanpa akhirnya. Sehingga apabila orang bercakap-cakap di tempat terbuka yang terbentang bumi dan berselimut langit yang tidak ada penghalang yang menahan gelombang suara maka suara itu hilang hampir-hampir tidak jelas lagi.
6. Sebagai contoh, huruf *nun* dan *ya* yang bersifat jahar keduanya, namun *ya* lebih jelas didengar daripada *nun.* Oleh karena itu kata yang menggunakan *ya* dinisbatkan kepada qabilah Badui sedangkan *nun* dinisbatkan kepada qabilah hadlari. Misalnya إنسان dibaca إيسان sehingga jamaknya أناس – أياسين.[27]

5. Pengertian Fath, Imalah dan Taqlil

Fathah adalah terbukanya mulut ketika mengucapkan suatu huruf atau bunyi (a). Idris 'Abdul Rāuf al-Marbawi dalam *Kamus al-Marbawi*, Imālah secara etimologi berarti cenderung sebelah ataupun senget.[28] Sedangkan menurut Muhammad Sālim Muhaysin, Imālah dari segi bahasa ialah *ta'wij* (تعويج) condong.[29] Adapun Imālah menurut terminologi ulama Qiraat ialah menyebut (lafaz) baris

---

[27] Lihat: Shubhi Shâlih, *Dirâsât Fî Fiqh al-Lughah,* (Beirût: Dâr al 'Ilmi, 1989), hlm. 97. Baca: Al-Suyûthi, *al-Mazhar Fî Ulûm al-Lughah wa Anwâ'iha,* (Beirût: Dâr Ihya al-Kitâb al-'Arabiyah, t.th.), Jilid.2, hlm. 275-277.

[28] Muhammad Idris Abdurrauf al-Marbawi, *Qamus Idris al-Marbawi 'Arabiy-Melayu,* (Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyah: Indonesiyah, t.th), 291

[29] Muhammad Salim Muhaysin, *Al-Qiraat Wa Atsaruha Fi Ulum al-'Arabiyah,* Jilid. 1, (Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah:Kairo, 1404 H-1983 M), 97

fathah cenderung kepada baris kasrah dan huruf Alif cenderung kepada Ya'dan disebut Imālah Kubra.[30]

Selain itu, Imam al-Jazari mengemukakan definisi Imālah seperti tersebut di atas dan beliau juga mengatakan bahwa Imālah mempunyai nama lain yaitu *idja'* (الإضجاع) dan al-bathh (البطح).[31] Abu 'Amrin ad-Dani menyebutnya dengan *Imalah al-Syadidah.*[32]

Adapun *Taqlil* dari segi bahasa berasal dari akar kata (قلل,يقلل,تقليلا) berarti sedikit.[33] Menurut istilah ulama qiraat, taqlil ialah menyebut (lafaz) huruf dengan keadaan antara fathah dan Imālah Kubra. Taqlil ini juga dikenali sebagai Imālah Sughra dan juga antara dua lafaz (بين اللفظين).[34]

Di samping itu, Ibn al-Jazari ada mengatakan bahwa terdapat juga istilah lain bagi Taqlil ini yaitu *Talthif* (التلطيف) dan juga *Baina Baina* (بين بين).[35] Abu 'Amrin ad-Dani menyebutnya dengan *Imalah al-Mutawashithah.*[36]

---

[30]Ali Muhammad al-Dhabba›, *Al-Idhaah Fi Bayan Ushul al-Qiraah,* (t.np:t.t.thn), 35

[31]Ibn al-Jazari, *Al-Nasyr Fi Qiraat al-'Asyr,* jilid. 2, (Beirut: Dar al-Hikmah, t.thn), 36

[32]Abu ‹Amr ad-Dani, *Al-Fath Wa al-Imalah,* Tahqiq: Abi Sa'id 'Umar bin Gharamah al-'Umrawi, (t.tp:t.th), 14.

[33]Muhammad bin Mukram bin Manzhur, *Lisan al-'Arab,* jilid.11, (Beirut: Dar al-Shadir, t.thn), 5

[34]Ali Muhammad al-Dhabba›, *Al-Idhaah Fi Bayan Ushul al-Qiraah...*, 35.

[35]Ibn al-Jazari, *Al-Nasyr Fi Qiraat al-'Asyr...*, 36

[36]Abu ‹Amr ad-Dani, *Al-Fath Wa al-Imalah,* Tahqiq: Abi Sa'id 'Umar bin Gharamah al-'Umrawi, (t.tp:t.th), 12.

6. Sekilas Sejarah *Imālah* dan *Taqlil*

Di antara persoalan yang sering muncul ialah dari manakah asalnya *Imālah* dan *Taqlil* ? Untuk menjawab pertanyaan di atas, terdapat beberapa pendapat ulama yang mengkaji asal-usul Imālah. Pendapat pertama mengatakan bahwa Imālah itu berasal dari zatnya sendiri dan pendapat kedua mengatakan bahwa Imālah adalah cabang dari pada al-Fath.[37] Meskipun demikian, pendapat pertama lebih kuat karena al-Fath dan Imālah adalah salah satu di antara dialek yang sering digunakan kabilah Arab pra Islam.[38]

Menurut Imam Abū'Amr ad-Dāni mengatakan al- Fath dan Imālah adalah dua kata yang masyhur yang tersebar pada lisan bangsa Arab di mana al-Qur'an turun sebagai bahasa (dialek) mereka. Al-Fath adalah bahasa penduduk Hijaz seperti Quraisy, Saqif, Hawāzan dan Kinānah. Sedangkan imalah adalah bahasa (dialek) yang banyak digunakan penduduk Najad, seperti Tamim, Asad dan Qais.[39]

Senafas dengan itu, Imam Jalāl al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyūti menukil pendapat Abu Bakar al-Wasiti mengatakan bahwa terdapat lima puluh bahasa (dialek) arab di dalam al-Quran, di antaranya ialah Quraisy, Saqif, Hawazan, Huzail, Kinānah, Khas'am, al-Khazraj, Ash'ar, Numair, Qais 'Ailan, Jurhum, al-

---

[37] *Ibid.,* 12

[38] Muhammad Salim Muhaysin, *Al-Qiraat Wa Atsaruha….,* 97

[39] Abu ‹Amr ad-Dani, *Al-Fath Wa al-Imalah,* Tahqiq: Abi Sa'id 'Umar bin Gharamah al-'Umrawi, (t.tp:t.th), hal. 12. Baca pula: Jalaluddin Abdurrahman bin Kamal al-Suyuthi, *al-Itqan Fi 'Ulum al-Qur'an,* jilid. 1, (Beirut: Dar al-Fikr, t.thn), 243.

Yaman, Azdi Shanuah, Kindah, Tamim, Himyar, Madyan, Lakhmin dan lain-lain.[40]

7. Manhaj Bacaan *Fath, Imālah* dan *Taqlil* Para Imam Qiraat Tujuh

Secara garis besar manhaj imam qiraat tujuh pada bacaan fath, imalah dan taqlil adalah:

a) Hamzah dan al-Kisa'i adalah imam qiraat tujuh yang paling banyak memakai bacaan imalah.

b) Warsy (salah satu rawi dari Nafi'), banyak memakai bacaan taqlil dan fath secara bersamaan, terkadang taqlil saja dan tidak memakai bacaan imalah kecuali pada Ha'-nya lafaz طه saja.

c) Abu 'Amr memakai bacaan imalah dan taqlil pada sebagian lafaz yang dibaca imalah oleh Hamzah dan al-Kisa'i.

d) Qalun (rawi dari Nafi'), Ibnu 'Amir dan 'Ashim, hanya sedikit mempunyai bacaan imalah dalam al-Qur'an.

e) Ibnu Katsir adalah satu-satunya imam qiraat tujuh yang tidak memakai bacaan imalah maupun taqlil.[41]

Lebih lanjut, Imam al-Jazari mengatakan sebab-sebab Imālah (Imālah Kubra) dan Taqlil (Imalah Sughra), bermuara kepada dua hal, yaitu: pertama, Kasrah dan yang kedua ialah Ya'.[42] Keduanya berada sebelum atau setelah tempat Imālah.

---

[40] *Ibid.,* 390.

[41] *Ibid. 395*

[42] Ibn al-Jazari, *Al-Nasyr Fi Qiraat al-'Asyr...,* 39

Secara umum, Imālah dan Taqlil berlaku pada beberapa keadaan berikut:

(1) Terdapat *Zawatil Ya'* di ujung kalimah dan sebelumnya ada *alif shagirah* ketika wasal atau waqaf ;

(a) Pada Isim. Contoh الهدى misalnya pada surah Thaha ayat 47.

(b) Pada Fi'il. Contoh: أتى misalnya pada surah al-Insan ayat 1.

(c) Pada Harf. Contoh: بلى misalnya pada surah al-Baqarah ayat 81.

Pada tiga keadaan di atas, Imam Hamzah, Imam al-Kisai membaca dengan Imālah. Imam Warsy membaca dengan Taqlil secara ikhtilaf (yakni *at-taqlil* dan *al-fath*).

(2) Huruf Hijaiyah pada awal pembukaan 19 Surah:

Contoh: طه (awal surah Thaha) ; طس (awal surah an-Naml) , Syu'bah (rawi imam 'Ashim), Imam Hamzah, Imam al-Kisa'i membaca dengan Imālah. Bagi Warsy (rawi kepada imam Nafi') dan Imam Abu 'Amr akan membaca Imālah huruf Ha pada awal surah Thaha.

(3) Terdapat huruf Alif pada kalimah الناس apabila Huruf Sin berbaris Kasrah:

Contoh: الناس surah an-Nas ayat 2. Hanya Imam Duri Abu 'Amr yang membaca Imālah.

(4) Huruf Alif berada sebelum huruf Ra' yang berada di ujung kalimah serta berbaris kasrah asli. Contoh: الكفار surah al-Fath ayat 29. Imam Abu 'Amr dan Duri al-Kisa'i membaca dengan Imālah. Bagi Warsy membaca dengan at-Taqlil, sementara yang selain ketiganya adalah membaca dengan al-fath.

(5) Huruf Alif yang ditulis Ya'. Contoh: المأوى surah al-Nazi'at ayat 39. Imam Hamzah dan Imam al-Kisai membaca Imālah.

(6) Huruf Alif selepas huruf Kaf pada kalimah كافرين . Contoh: كافرين surah al-'Imran ayat 100. Imam Abu 'Amru, dan Imam Duri al-Kisa'i membaca dengan Imālah. Imam Warsy membaca dengan Taqlil.

(7) Huruf Alif pada kalimah جبارين . Contoh: جبارين surah al-Maidah ayat 22. Imam Duri al-Kisai membaca dengan Imālah. Imam Warsy membaca dengan Taqlil dengan ikhtilaf.

(8) Huruf Alif pada Fi'il al-Madhi as-Sulasi (فعل الماضي الثلاثي) pada 10 kalimah:

Contoh: زاد,وزاغ,وشاء,وجاء,وحاق,وضاق,وطاب,وخاب,وران

Imam Hamzah akan membaca Imālah pada semua kalimah di atas, Imam Ibnu Zakwan (rawi Imam Ibnu 'Amir) membaca Imālah hanya pada kalimah شاء,وجاء saja; demikian juga untuk lafadz زاد surah al-Baqarah ayat 10. Selain surah al-Baqarah ayat 10, ibnu Zakwan membaca dengan ikhtilaf (2 wajah).

(9) Huruf Ya' pada kalimah أحيا : Imam Hamzah membaca dengan Imālah jikalau ada huruf Wawu sebelumnya dan Imam al-Kisa'i membaca dengan Imālah tanpa huruf Wawu sebelumnya seperti contoh di atas.

(10) Waqaf pada Ha' Ta'nis secara Ijmali. Contoh: خليفة (surah al-Baqarah ayat 30) معدودة (surah al-Baqarah ayat 80), hanya imam al-Kisa'i yang membaca Imalah kecuali jika ada alif sebelum Ha' Ta'nist, beliau akan membaca dengan Fath.

(11) Huruf Alif Ta'nis: Contoh: سلوى (surah al-Baqarah ayat 57), الدنيا (surah al-Baqarah ayat 114, Imam Hamzah dan Imam al-

Kisa'i membaca dengan Imālah. Manakala Imam Warsy dan Imam Abu 'Amr membaca dengan Taqlil.

(12) Terdapat lima kalimah yang ditulis dengan Ya' di dalam Mushaf yang dilarang untuk dibaca imalah dan taqlil yaitu: (زكى) (إلى) (على) (لدى) (حتى)[43]

Penutup

1. Kesimpulan

a. Bahwa di dalam al-Quran terdapat kandungan bahasa dan dialek Arab yang menunjukkan kebenaran al-Quran itu datangnya dari Allah Swt. Adanya bermacam-macam versi ini merupakan bagian dari kemudahan yang diberikan oleh Allah Swt dalam membaca Kitab Suci-Nya. Hal ini bermula dari keprihatinan Nabi Muhammad Saw terhadap kondisi umatnya saat itu yang terdiri dari lapisan masyarakat yang macam-macam. Ada yang tua renta, yang buta huruf, dan dari berbagai macam kabilah arab yang satu sama lainnya berbeda dalam dialek.

b. Secara garis besar, manhaj imam qiraat tujuh pada bacaan Fath, imalah dan taqlil adalah Hamzah (w. 156 H) dan al-Kisai (w.189 H) yang paling banyak memakai bacaan Imalah, Warsy (w.197 H) banyak memakai bacaan taqlil dan fath secara bersamaan, terkadang taqlil saja dan tidak memakai bacaan imalah kecuali pada ha'nya lafaz طه. Abu 'Amr (w.154 H) memakai bacaan imalah dan taqlil pada sebagian lafazh yang dibaca imalah oleh Hamzah (w.156 H

[43] Sayyid Lassin, *Taqrib al-Ma'ani Fi Syarh Hirz al-Amaniy Fi al-Qiraat al-Sab'*, (Dar al-Zaman), hlm. 123

) dan al-Kisai (w.189 H). Qalun (w.220 H), Ibnu Amir (w.118 H) dan 'Ashim (w.128 H) memakai bacaan imalah pada lafazh-lafazh tertentu. Ibnu Katsir (w.120 H) adalah satu-satunya imam qiraat tujuh yang tidak memakai bacaan imalah maupun taqlil.

c. Bacaan fathah, taqlil maupun imalah keduanya adalah lughah fushah dan shahih berdasar sanad dan riwayat mutawatir bahwa al-Quran diturunkan dengan dialek tersebut. Jika fathah dialek yang biasa dipakai oleh penduduk Hijaz, sedangkan taqlil/imalah adalah dialek yang dipakai oleh mayoritas penduduk Nejed dari suku Bani Tamim, suku Asad dan suku Qais.

2. Rekomendasi

Sebagai bagian dari upaya pemeliharaan terhadap teks-teks Al-Qur'an dari perobahan dan pemalsuan, dan sebagai bagian dari estafet keilmuan dari para pendahulu, ilmu qiraat ini perlu terus dipelajari dan dikembangkan di tengah-tengah masyarakat dengan alasan bahwa di samping sebagai upaya pemeliharaan terhadap teks-teks al-Qur'an, juga menjadi bagian yang penting dalam menafsirkan al-Qur'an. Betapa pun demikian, tidak semua masyarakat ikut terlibat dalam ilmu ini, tapi hanya sebagian saja yaitu mereka yang mengkhususkan diri dalam mempelajari ilmu-ilmu ke-Qur'an-an. *Wallahu A'lam bi Al-Shawab.*

Daftar Pustaka

Al-Dani, Abu 'Amr, *Al-Fath Wa al-Imalah,* Tahqiq: Abi Sa'id 'Umar bin Gharamah al-'Umrawi, t.thn.

. . .., *Al-Ahruf al-Sab'ah lî Al-Qur'an,* Tahqîq: 'Abdul Muhaimin Thahhân, (Mamlakah Su'udiyah: Dâr al-Manârah, 1418 H/1997 M), hlm. 14

Al-Jazârî, *Munjid al-Muqriîn Wa Mursyid al-Thâlibîn,* (t.np: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420 H/1999 M), hlm. 9

Al-Qurthûbiy , *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân,* (Beirut: Dar Ihya Turats al-Araby, 1416 H) hlm. 42

Al-Dhabba', Ali Muhammad, *Al-Idhaah Fi Bayan Ushul al-Qiraah,* t.np:t.t.thn,

Al-Marbawi, Muhammad Idris Abdurrauf, *Qamus Idris al-Marbawi 'Arabiy-Melayu,* Indonesiyah: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyah: t.th, 291

Al-Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman ibn Kamal, *al-Itqan Fi 'Ulum al-Qur'an,* jilid. 1.

Al-Qathan, Manna' *Mabahist Fi Ulum al-Qur'an,* (t.tp: Mansyûrah al-'Ashr al-Hadîts, t.th)

Al-Naisâbûrî, Muslim *Shahîh Muslim,* Bab Bayân Anna Al-Qur'an'Ala Sab'ah Ahruf, Beirût: Dâr al-Jail, t.th, Jilid 2

Al-Zarkasyi,Badruddîn Muhammad bin 'Abdullâh bin Bahâdur *al-Burhân Fî 'Ulûm Al-Qur'ân,* Tahqîq: Abû al-Fadl Ibrâhim, (Beirût: Dâr Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, 1376 H/1957 M)

Abd al-Shabûr al-Syâhîn, *Târîkh Al-Qur'an*(JT: *Sejarah Al-Qur'an,* Jakarta:Pustaka Hidayah

Ahmad bin Muhammad al-Bannâ al-Dimyâthî, *Ithâf al-Fudhalâ' al-Basyar,* Mesir: Multazam 'Abd Hamid al-Hanafî, t.th.

Abû 'Abdillâh al-Zanjâni, *Tarîkh Al-Qur'an (JT:Wawasan Baru Tarikh Al-Qur'an),* penerjemah: Kamaluddin Marzuki Anwar dan al-Qurthubi, (Jakarta: Mizan, 2000), hlm. 106-107

Al-Shalih, Subhi *Dirasah Fi Fiqh al-Lughah,* Beirût: Dâr al 'Ilmi, 1989

Al-Suyûthi, *al-Mazhar Fî Ulûm al-Lughah wa Anwâ'iha,* (Beirût: Dâr Ihya al-Kitâb al-'Arabiyah, t.th.), Jilid.2, hlm. 275-277.

Habsyi, Muhammad, *Al-Syamil Fi Qiraat al-Mutawatirah,* Beirut: Dar al-Kalamy al-Thaib, 1422 H-2001 M

Ibn al-Jazari, *Al-Nasyr Fi Qiraat al-'Asyr,* jilid. 2, Beirut: Dar al-Hikmah, t.thn.

Ibn Manzhur, Muhammad ibn Mukram, *Lisan al-'Arab,* jilid.11, Beirut: Dar al-Shadir, t.thn

Muhaysin, Muhammad Salim, *Al-Qiraat Wa Atsaruha Fi Ulum al-'Arabiyah,* Jilid. 1, :Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah1404 H-1983 M

Mukhtâr, Ahmad *Mu'jam, Qirâ'ât al-Qur'âniyah*, Beirut; Dar al-Fikr,t.hn jilid. 1

Lassin, Sayyid, *Taqrib al-Ma'ani Fi Syarh Hirz al-Amaniy Fi al-Qiraat al-Sab',* Dar al-Zaman.

Widayati, Romlah, *Modul Pembelajaran Ilmu Qiraat, Jilid.1* (Jakarta Press: Institut Ilmu Al-Quran (IIQ), t.th).

POLITIK ISLAM MASA KHULAFA AL-RASYIDIN

Rusdiyanto

Pendahuluan

Dalam setiap diri manusia terdapat sebuah hasrat untuk mengatur, menguasai, dan mempengaruhi orang lain. Karena itulah, manusia disebut *zoon politcon* atau makhluk yang berpolitik. Politik merupakan aktualisasi bagi tiap manusia untuk menunjukkan kemampuan diri yang bisa dibaktikan pada individu, keluarga, bangsa, negara atau bahkan masyarakat luas. Jika dipandang dari sudut pandang politik, akan didapati bahwa sejarah Islam dari masa klasik hingga modern terjadi pasang surut dalam bidang politik, juga kita akan menjumpai berbagai peristiwa yang tidak hanya membanggakan tetapi juga mengejutkan dan memilukan, betapa tidak? Agama yang mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan dan persaudaraan universal umat manusia serta membawa risalah perdamaian dan ketentraman pada dunia itu, ternyata dalam perkembangannya tidak bebas dari perpecahan dan perselihan, bahkan pertumpahan darah yang mengerikan, yang

menurut Syed Ameer Ali disebabkan oleh nafsu amarah dan hasrat kekuasaan.[1]

Berkaitan dengan topik pembahasan ini "*Politik Islam masa Khulafa al-Rasyidin*", penulis memaparkan tentang fakta sejarah Islam klasik berdasarkan pendekatan politik yang pembahasannya dibatasi pada masa khulafa al-Rasyidin. Tidak hanya tentang bagaimana proses politik pergantian khalifah, tetapi juga kepiluan yang terjadi pada masa itu, seperti perpecahan antar umat Islam awal yang berujung pada pertumpahan darah yang terjadi pada masa itu yang apabila dipandang dari sudut pandang politik hal itu 'wajar' saja. Sebagaimana Faraq Fouda menegaskan bahwa dengan wafatnya Rasulullah, periode Islam sesungguhnya telah sempurna, dan selanjutnya masuk pada periode umat Islam yang di dalamnya terkadang sangat mendekati Islam, bahkan bertaut dengannya, namun tidak jarang pula sangat menjauh dari Islam, bahkan melarikan diri darinya.[2]

Pada masa Khulafa al-Rasyidin fakta adanya persaingan dan perpecahan umat Islam tidak bisa dibantah, seperti sejak penentuan khalifah pasca wafatnya Rasulullah, perang jamal yang melibatkan antara Ali bin Abi Thalib dan Siti Aisyah, Tragedi wafatnya Usman bin Affan, Perang Siffin, dan peristiwa lainnya yang kemudian oleh kalangan orientalis diasumsikan bahwa Islam berkembang dengan perpecahan dan perang. Bahkan lahirnya aliran teologi Islam yang

---

[1] Syed Ameer Ali, *The Spirit Of Islam* (*terj.*), (Yogyakarta: Navila, 2008). Hlm, 333

[2] Farao Fouda, *Kebenaran yang Hilang Sisi Kelam Praktek Politik Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Musl im,* terj. (Jakarta: Edisi digital Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2008), hlm. 4

dampak politiknya terasa hingga kini berawal dari masalah politik.[3] Hal itu diperkuat dengan realitas politik Islam kontemporer dimana negara-negara Islam (Timur Tengah) selalu terlibat dalam peperangan hingga kini.[4]

Peristiwa Tsaqihah dan Teripilihnya Abu Bakar

Al-Khulafa al-Rasyidin merupakan pemimpin Islam dari kalangan sahabat pasca Nabi Muhammadi SAW wafat, mereka terdiri dari empat sahabat Nabi yang merupakan pemimpin yang dipilih langsung oleh para sahabat melalui mekanesme yang demokratis.[5] Empat Sahabat itu adalah Abu Bakar al-Shiddiq, Umar ibn Khattab, Usman ibn 'Affan, dan Ali ibn Abi Talib (selanjutnya masing-masing disebut Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali).

Setelah wafatnya Nabi Muhammad, dimulailah periode khulafa al-Rasyidin. Adapun tentang siapa yang layak menjadi khalifah pengganti Nabi menjadi polemik dikalangan sahabat waktu itu, bahwa status Nabi Muhammad sebagai Rasulullah tidak bisa digantikan oleh siapapun sudah final dan tak lagi jadi persoalan, tetapi status Nabi sebagai pemimpin kaum muslimin tentu harus ada penggantinya, dan hal inilah yang jadi polemik dikalangan umat Islam generasi sahabat mengingat Rasulullah tidak menunjuk secara eksplisit[6] siapa yang kelak menggantikan

---

[3] Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1972), hlm. 6.

[4] Lihat Ibnu Burdah, *Konflik Timur Tengah Aktor Isu dan Dimensi Konflik,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008).

[5] M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam,* (Yogyakarta: Bagaskara, cet. IV, 2014), hlm. 77

[6] Terkait hal ini terjadi perbedaan pendapat dikalangan umat Islam, kalangan syiah berpandangan bahwa Nabi sebenarnya telah menunjuk Ali

posisi dirinya sebagai pemimpin umat Islam. Menurut Badri Yatim Keputusan Rasulullah SAW yang tidak menunjuk penggantinya sebelum beliau wafat dan menyerahkan pada forum musyawarah para sahabat merupakan produk budaya Islam yang mengajarkan bagaimana cara mengendalikan negara dan pemerintah secara bijaksana dan demokratis.[7]

Maka setelah Nabi Muhammad SAW wafat, pemuka-pemuka Islam di Saqifah bani Sa'idah segera bermusyawarah untuk mencari pengganti Rasulullah SAW. Dalam pertemuan itu mereka mengalami kesulitan bahkan hampir terjadi perpecahan antar golongan, karena masing-masing kaum mengajukan calon pemimpin dari golongannya sendiri-sendiri. Pihak Anshar mencalonkan Sa'ad bin Ubaidah, dengan alasan mereka yang menolong Nabi ketika keadaan di Makkah genting, saat hijrah ke Yasrib, dan menolong kaum muhajajirin.[8] Sedang kaum Muhajirin menginginkan supaya pengganti Nabi SAW dipilih dari kelompok mereka, sebab muhajirinlah yang telah merasakan pahit getirnya perjuangan dalam Islam sejak awal mula Islam. Sedang dipihak lain terdapat sekelompok orang yang menghendaki Ali Bin Abi Thalib, karena jasa-jasa dan kedudukannya selaku menantu Rasulullah SAW. Hingga peristiwa tersebut diketahui Umar. Ia kemudian pergi ke kediaman nabi dan mengutus seseorang untuk menemui Abu Bakar. Kemudian keduanya berangkat dan diperjalanan bertemu dengan Ubaidah bin Jarroh. Setibanya di

---

sebagai khalifah di Ghadir Khum, sedangkan kalangan Sunni berpandangan bahwa Nabi tidak menunjuk siapapun.

[7] Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: dirasah Islamiah II,* (Jakarta:Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 35

[8] M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran.,* hlm 80.

balai Bani Sa'idah, mereka mendapatkan dua golongan besar kaum Anshor dan Muhajirin bersitegang.

Dengan tenang Abu Bakar kemudian berdiri di tengah-tengah mereka, kemudian berpidato yang isinya merinci kembali jasa kaum Anshor bagi tujuan Islam. Disisi lain ia menekankan pula anugrah dari Allah yang memberi keistimewaan kepada kaum Muhajirin yang telah mengikuti Muhammad sebagai Nabi dan menerima Islam lebih awal dan rela hidup menderita bersama Nabi. Tetapi pidato Abu Bakar itu tidak dapat meredam situasi yang sedang tegang. Kedua kelompok masih tetap pada pendiriannya. Kemudia Abu Ubaidah mengajak kaum Anshor agar bersikap toleransi, begitu juga Basyir bin Sa'ad dari Khazraj (Anshor) agar kita tidak memperpanjang perselisihan ini. Akhirnya situasi dapat sedikit terkendali.

Setelah terjadi perdebatan sengit antara kaum Anshar dan kaum Muhajirin, akhirnya di balai Tsaqifah terpilihlah sahabat Abu Bakar sebagai *Khalifah al-Rasul* (selanjutnya disebut khalifah), dan selanjutnya setelah ditetapkan melalui dua tahap pembaiatan *(al-Bai'h a;-Khasanah* dan *al-Bai'h al-'Ammah*), Abu Bakar berpidato di hadapan publik yang isinya sebagaimana dikutip M. Abdul Karim dari Ibn Hisyam berikut ini[9]:

> "Wahai manusia! aku telah diangkat untuk mengendalikan urusanmu, padahal aku bukanlah orang terbaik diantaramu, maka jikalau aku dapat menunaikan tugasku dengan baik, bantulah (ikutilah) aku, tetapi jika itu salah, maka luruskanlah. Hendaklah kamu taat kepadaku selama aku taat kepada Allah dan Rasul-Nya, namun bilamana aku tiada mematuhi (Allah dan Rasul-Nya), bagimu tidak wajib mentaatiku."

---

[9] *Ibid.*, hlm 81

Ditilik dari sudut pandang politik, proses penentuan Khalifah Abu Bakar oleh banyak kalangan dianggap sudah melalui mekanesme yang demokratis, tetapi dari sudut pandang yang sama, kalangan lain menganggap proses penentuan di Balai Tsaqifah ini sebagai cikal-bakal munculnya friksi ideologis umat Islam yang berlangsung hingga saat ini, yaitu Sunni-Syi'ah. tidak hadirnya Ali Bin Abi Thalib dan anggota Bani Hasyim dalam proses penentuan khalifah di Balai Tsaqifah kemudian dijadikan legitimasi oleh kalangan Syi'ah untuk mengatakan bahwa penentuan itu telah keliru dan melangkahi wasiat Nabi.

Terlepas dari perdebatan itu, masa kekhalifahan Abu Bakar yang berlangsung dua tahun tiga bulan itu (umat) Islam berada dalam keadaan krisis dan gawat. Yaitu timbulnya perpecahan, munculnya para nabi palsu dan terjadinya berbagai pemberontakan yang mengancam eksistensi negeri Islam yang masih baru. Sehingga akibat pada masa kekhalifahannya lebih banyak difokuskan pada peperangan antara bala tentaranya dengan orang-orang yang dituduh murtad di Semenanjung Arabia.[10] Tetapi berbagai persoalan itu berhasil diminimalisir sehingga negara Islam yang baru terbentuk selamat dari perpecahan dan kehancuran, baik di kalangan sahabat mengenai persoalan pengganti Nabi maupun tekanan-tekanan dari luar dan dalam.

Model Penentuan Khalifah Masa Khulafa al Rasyidin

Terdapat pertanyaan menarik yang penting dicari jawabannya: Bagaimanakah sebenarnya konsep politik Islam? Bagaimana Islam menjelaskan tentang sistem politiknya? Atau dengan kata lain

[10] Faraq Fouda, *Kebenaran.,* hlm. 31

adakah model politik atau negara Islam yang baku? Bagian ini menjelaskan tentang model dan sistem politik yang berlangsung pada masa khalafa al-Rasyidin sebagai kerangka jawaban terhadap pertanyaan itu.

Sebagaimana disebutkan pada bagian sebelumnya, tidak adanya wasiat yang eksplisit dari Nabi tentang siapa yang berhak menjadi khalifah-nya telah menimbulkan polemik yang melahirkan sebuah model pertama dikalangan umat Islam dalam memilih pemimpinnya, yaitu dengan pemilihan dan bai'at terhadap Abu Bakar, janji itu disampaikan oleh para kepala suku/ wakil-wakil mereka, dan dengan demikian terhindarlah kaum muslimin dari malapetaka.[11] Akan tetapi fakta ini tidak bisa dijadikan klaim legitimasi bahwa model ini adalah yang baku dan terbaik mengingat di detik akhir masa kekuasaannya Abu Bakar justru tidak menyarankan dengan model ini, melainkan dengan menunjuk orang-orang yang patut menggantikannya dalam bentuk Majlis *Ahl al-Halli Wa al- Aqdi,* dan Abu Bakar juga mewasiatkan penggantinya kepada Umar dengan surat tertutup.[12] Dengan dasar itulah umat Islam membaiat Umar menjelang wafatnya Abu Bakar, tanpa tahu apa isi surat Abu Bakar itu.

Model yang dilakukan pada saat pengangkatan Umar pun berikutnya diralat lagi oleh Umar, menjelang akhir hayatnya pasca diterkam oleh Abu Lu'luah (Orang Persia), Umar meminta agar ditunjuk sebuah dewan pemilih (*electoral college -ahl halli wa al-aqdli*), yang terdiri dari tujuh orang, termasuk anaknya,

---

[11] Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita,* (Jakarta: Edisi digital: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2011), hlm. 83

[12] Faraq Fouda, *Kebenaran.,* hlm. 25

Abdullah, yang tidak boleh dipilih menjadi pengganti beliau. Lalu, bersepakatlah mereka untuk mengangkat Utsman bin Affan sebagai kepala negara/kepala pemerintahan. Untuk selanjutnya, Utsman digantikan oleh Ali bin Abi Thalib[13] yang dilakukan dengan cara yang berpula. Cara seperti ini juga berbeda dengan tata cara Ali ketika membaiat beberapa pemimpin wilayah, dan cara Muawiyah yang melakukan pendekatan senjata, serta Yazid yang mewariskan kekuasannya yang kemudian melahirkan sistem kerajaan.

Dari fakta tersebut, kita akan menjumpai model suksesi kepemimpinan pada masa khulafa al-Rasyidin yang beragam yang memberi pesan bahwa tidak ada sistem politik yang baku dalam Islam dalam menentukan pemimpinnya. Demikian pula, besarnya negara yang dikonsepkan menurut Islam, juga tidak jelas ukurannya. Nabi meninggalkan Madinah tanpa ada kejelasan mengenai bentuk pemerintahan bagi kaum muslimin. Di masa Umar bin Khattab, Islam adalah imperium dunia dari pantai timur Atlantik hingga Asia Tenggara. Ternyata tidak ada kejelasan juga apakah sebuah negara Islam berukuran mendunia atau sebuah bangsa saja (wawasan etnis), dengan demikian tidak jelas; negara-bangsa (*nation-state*), ataukah negara-kota (*city state*) yang menjadi bentuk konseptualnya.[14]

Sistem pemerintahan yang diterapkan dalam setiap masa pemerintahan ke-empat khalifah itu juga memilik perbedaan, sistem pemerintahan Abu Bakar dikenal sentralistik dimana kekuasaan legislatif, eksekutif dan yudikatif terpusat ditangan Khalifah. Sedangkan Umar membentuk Majlis Syura (Dewan

---

[13] Abdurrahman Wahid, *Islamku.,*hlm. 84.

[14] *Ibid.,*

Syuro) sebagai pengontrol kekuasaannya. Begitupun dengan Usman dan Ali menerapkan sistem yang berbeda pula.

Islam pada masa Khalafa al-Rasyidin yang berlangsung selama tiga puluh tiga tahun hijriah atau duapuluh sembilan tahun Masehi (11-40 H/632-661M) mengalami perkembangan dan kemajuan yang pesat, hal tersebut ditandai dengan pembanguan di berbagai bidang. Misalnya : perluasan wilayah kekuasaan, pertahanan militer, pembangunan armada angkatan laut, pembentukan lembaga baitul mal, pembangunan sarana ibadah, pembukuan al qur'an, pengembangan ilmu pengetahuan, dan lain-lain. Akan tetapi tidak bisa dipungkiri bahwa secara politik pada masa itu juga terjadi peristiwa yang memilukan, seperti halnya peperangan dan perpecahan antar umat Islam. Faraq Fouda mengatakan tentang masa itu :

> "kita berhadapan dengan tiga puluh tahun hijriyah atau dua puluh sembilan tahun lima bulan masa al-Khulafa al-Rasyidun. Masa kepemimpinan Abu Bakar berlangsung selama 2 tahun, 3 bulan, dan 8 hari. Kepemimpinan Umar berlangsung selama 10 tahun 6 bulan dan 19 hari. Masa Usman berlangsung selama 11 tahun 11 bulan dan 19 hari. Lalu ditutup pada masa Ali sepanjang 4 tahun 7 bulan.
>
> Dari sini kita dapat menyebutkan dengan penuh keyakinan bahwa masa kepemimpinan Abu Bakar selama 2 tahun 3 bulan lebih terfokus pada peperangan anatara bala tentaranya dengan orang-orang yang dituduh murtad di Semenanjung Arabia. Seluruh masa masa kepemimpinan Ali juga terfokus pada peperangan melawan para pembelot dan penentang kekuasaannya di satu sisi, termasuk Aisyah, Thalhah, dan al-Zubai dalam perang unta, maupun dengan bala tentara Muawiyah dalam perang Shiffin, dan puluhan perang lainnya dengan kaum khawarij. Apabila masa Abu Bakar dan masa Ali

digabung, maka kita akan mendapatkan 6 tahun dan 10 bulan masa peperangan"[15]

Terjadinya perpecahan kaum muslimin yang dipicu oleh kelompok-kelompok tertentu yang berkeimginan menduduki posisi kekhalifaan, akhirnya orang-orang islam pada masa itu saling membunuh antara satu dengan yang lainnya. Itulah fakta sejarah yang tidak bisa diabaikan dalam memandang Islam secara dalam panggung sejarah.

Penutup

Demikianlah pemaran secara umum tentang politik Islam masa Khulafa al-Rasyidin. Dari pemaran di atas setidaknya ada beberapa poin penting terkait politik Islam pada masa Khulafaurrasyidin, yaitu: *Pertama,* persoalan pertama yang muncul dikalangan umat Islam pasca wafatnya Nabi Muhammad SAW adalah persoalan politik, yaitu tentang siapa yang berhak memegang kekuasaan politik Islam menggantikan Nabi. Persoalan mengenai hal ini berdampak pada dimensi Islam lain terutama pada sisi teologis yang pengaruhnya masih bisa dirasakan sampai saat ini. *Kedua*, Jika mengacu pada masa khulafa al-Rasyidin maka akan didapatkan bahwa fakta historis tentang sistem politik yang beragam, antara keempat khalifah yang berkuasa. Hal ini menunjukkan bahwa secara konseptual sistem Islam tidaklah tunggal dan baku.

---

[15]. *Ibid.,* hlm 31-32

Ketiga, Sebagai sebuah realitas historis, Islam pada waktu itu terimplementasi dalam prilaku umatnya yang tidak tunggal, sehingga sekalipun pada masa khalafa al-Rasyidin disebut sebagai masa yang paling dekat dengan masa Nabi dan masih merasakan bayang-bayang kehadiran Nabi, perpecahan dan peperangan antar umat Islam juga sangat mudah dijumpai, bahkan dari keempat sahabat Nabi yang menjadi Khalifah tersebut hanya Abu Bakarlah yang tidak mati dibunuh. Hal itu menunjukkan bahwa secara politik, persaingan dan perpecahan telah terjadi sejak masa-masa awal Islam. meski demikian, tidaklah tepat jika fakta itu dijadikan legitimasi untuk menyimpulkan bahwa Islam dibangun dan disebarkan dengan perpecahan dan peperangan sebagaimana pandangan sebagian para orientalis.

Daftar Pustaka

Abdurrahman Wahid, ***Islamku Islam Anda Islam Kita***. Jakarta: Edisi digital:

Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2011.

Badri Yatim, ***Sejarah Peradaban Islam: dirasah Islamiah II***. Jakarta:Raja Grafindo Persada, 1997.

Farao Fouda, ***Kebenaran yang Hilang Sisi Kelam Praktek Politik Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Musl im, (terj)***. Jakarta: Edisi digital Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2008.

Harun Nasution, ***Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan***. Jakarta:Universitas Indonesia, 1972.

Ibnu Burdah, ***Konflik Timur Tengah Aktor Isu dan Dimensi Konflik***. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008.

M. Abdul Karim, ***Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam.*** Yogyakarta: Bagaskara, cet. IV, 2014.

Syed Ameer Ali, ***The Spirit Of Islam* (*terj.*)**. Yogyakarta: Navila, 2008.

POLITIK, PEMIMPIN DAN PENGIKUT : Pespektif Psikologi

Aris Soleman

Politik tak hanya bicara mengenai kemenangan dan kekuasaan. Naif kiranya jika kita memaknai politik hanya berkutat pada hasrat menguasai. Politik juga tidak selalu identik dengan partai, meski itu merupakan media politik dalam Negara demokrasi. Apalagi jika di artikan bahwa politik hanya milik mereka yang mencalonkan diri untuk menduduki kursi legislatif maupun eksekutif. Saya cenderung menyepakati pendapat Robert Dahl (1989) yang menyatakan bahwa politik adalah seni (*art politica*). Sama halnya dengan mencintai yang bagi Erich Fromm (2004) adalah sebuah seni yang agung. Jika politik adalah seni maka politik haruslah berwarna, menyenangkan, membahagiakan sekaligus membuat candu. Lalu mengapa politik saat ini seolah tak menyenangkan lagi? Politik seakan tak artistik lagi?

Ketika mendengar kata politik mungkin mayoritas masyarakat akan langsung berpikir dan mengaitkannya dengan upaya meraih kekuasaan, sehingga menganggap politik itu kotor, buruk bahkan penuh dengan intrik jahat. Hal ini wajar jika masyarakat

selalu menyaksikan bentuk perpolitikan praktis yang tujuannya hanya meraih kekuasaan tanpa mereka mengenal makna politik yang sesungguhnya. Aristoteles mendefinisikan politik adalah usaha yang ditempuh warga negara untuk mewujudkan kebaikan bersama. Artinya politik merupakan bentuk usaha bersama yang di tempuh untuk mewujudkan kemakmuran, kesejahteraan, kegembiaraan dan kebahagiaan orang banyak, bukan orang per orang atau kelompok satu dengan kelompok lainnya. Namun yang terjadi saat ini, politik di lakukan sebagai jalan untuk merebut kekuasaan semata untuk kepentingan individu maupun kelompok tertentu dengan cara-cara praktis yang sifatnya transaksional, sehingga wajar jika politik di anggap sudah tidak menyenangkan dan artistik lagi.

Dalam politik, fokus kita selalu terpaku pada figur pemimpin, politisi, partai, warna, program dan sebagainya. Kita sering lupa atau mungkin dianggap kurang penting pada aspek yang paling krusial dan paling menentukan, yaitu pengikut (followers). Mengapa politik tidak menyenangkan dan kurang artistik? Jawabannya mungkin juga karena para pendukung dan tim sukses tak puitis lagi, sudah tak melodis lagi, mungkin tak romantis lagi atau bahkan tak imajinatif lagi. Pendukung dan tim sukses saat ini cenderung menjadi pengikut 'otak' yang matematis. Meski tak estetis asalkan logis dan menang tipis, semua tergantung angka-angka survey. Jika partai A di dapuk oleh lembaga survey menjadi terpopuler dengan presentase yang signifikan, maka dianggap pasti menang. Jika calon pemimpin memiliki jumlah kekayaan selangit, maka pengikutpun tak perlu repot merakit. Pengikut "Zaman Now" tak butuh lagi narasi gagasan-gagasan pemantik akal budi, sudah

tak penting lagi mendengarkan orasi, semua sudah digitalisasi dengan aplikasi.

Hamdi Muluk (2010) menggambarkan bahwa persoalan politik saat ini bukan soal lemahnya pola kepemimpinan kita (*leadership*) seperti yang selama ini kita khawatirkan, namun yang lebih mendasar dan sering terlupakan adalah lemahnya seni menjadi pengikut (*art of followership*). Kita selama ini selalu berkutat pada paham politik elitis, selalu sibuk mempertanyakan siapa yang pantas jadi elit (pemimpin). Kita selalu khawatir kekurangan orang yang punya jiwa kepemimpinan (*leadership*), namun kita tak pernah gusar dengan massa pengikut yang tidak punya jiwa kepengikutan (*Followership*).

Pemimpin dan pengikut memiliki hubungan yang dialektis dan abadi. Tanpa pengikut, seseorang tidak bisa jadi pemimpin, sebaliknya, seseorang tidak bisa mengikrarkan dirinya sebagai pengikut tanpa pemimpin. Kita memiliki banyak potensi pemimpin yang hebat-hebat namun lemah pada massa pengikut. Dalam laporan yang ditulis oleh Kim Peter dan Alex Haslam (2018) dari Universitas Queenland, menyatakan bahwa daripada berusaha ingin menonjol di antara para pengikut, lebih baik berusaha menjadi pengikut yang baik, yaitu memastikan bahwa memiliki kemauan bersama untuk bekerja di dalam kelompok dalam mencapai tujuan bersama. Bagaimana bisa kita menciptakan seseorang yang memiliki jiwa pemimpin dengan pengikut yang tidak kritis, tidak berkualitas, tidak kompeten, suka loncat sana loncat sini, bahkan tidak bisa mengatur diri sendiri. Terkadang bisa terjadi kekalahan seorang calon pemimpin diakibatkan oleh tingkah laku pengikutnya. Mungkin benar bahwa setiap pemimpin yang baik lahir dari pengikut (pemilih) yang baik, begitupun juga

pemimpin yang menang dan terpliih dikarenakan pengikut yang pintar membawa diri.

Menurut Kelley (1988) terdapat 3 (tiga) tipe kepengikutan yang tidak efektif, yang petama adalah tipe pengikut yang asal mengikuti atau tipe yang asal meniru (*sheep-passive follower*). Pengikut yang seperti ini adalah pengikut yang saya sebut ikut-ikutan. Pemimpin ke kanan, ia ikut ke kanan, begitu pemimpin ke kiri ia pun ikut ke kiri. Tidak mandiri dalam bersikap, selalu bergantung dan tidak kritis. Tipe pengikut seperti ini banyak kita temukan dalam masyarakat kita. Mereka membela pemimpinnya mati-matian, tapi tidak tau apa yang mereka bela. Bahkan mereka tak mengenal jelas sosok pemimpinnya. Biasanya tipe seperti ini kurang memiliki pengetahuan yang cukup dan cenderung terdorong oleh kepentingan-kepentingan pihak-pihak tertentu yang memanfaatkan mereka.

Tipe yang ke dua adalah tipe pengikut yang teralienasi (*alienated followers*). Disebut teralienasi atau keterasingan karena tipe pengikut seperti ini merasa bahwa kehadiran mereka tidak memberi dampak apa-apa. Ada ataupun tiada mereka tidak berpengaruh pada proses yang sedang berlangsung, sehingga seringkali kita menjumpai orang-orang dengan tipe seperti ini tidak mau ikut andil dalam mendukung atau mengikuti calon pemimpin tertentu. Padahal mereka adalah orang-orang yang kritis,mampu mengatur diri serta mandiri dalam bersikap. Mungkin zaman sekarang tipe seperti ini sudah jarang kita jumpai. Hampir semua lapisan masyarakat telah menyadari dan 'melek' terhadap keterwakilan mereka untuk mendukung para calon pemimpin. Namun jika kita amati terdapat beberapa kelompok profesi dan

para penggila kerja yang memang tidak begitu peduli, bersikap sinistik, pesimistik, skeptis terhadap calon pemimpin.

Dan tipe pengikut yang ke tiga yang disebut dengan tipe pengikut 'cari aman' (*pragmatist followers*). Tipe pengikut jenis ini di antara aktif dan pasif. Terkadang mereka terlihat aktif mendukung namun sering juga tak tampak ikut mendukung. Tipe seperti ini tidak kritis namun juga tidak asal meniru, semuanya 'tergantung arah angin'. Mereka tidak fanatik dan bergantung pada satu pemimpin saja, semuanya tergantung kepentingan dalam upaya mengamankan posisi mereka. Kebanyakan tipe seperti ini melanda para politisi praksis.

Namun Kelley juga menyebutkan bahwa terdapat tipe kepengikutan yang efektif, yaitu tipe kepengikutan yang disebut dengan "pemberi contoh" (*exemplary followers*). Tipe seperti ini adalah pengikut yang diberi semangat agar mampu mengatur diri mereka sendiri, kreatif, komit terhadap pencapaian tujuan bersama, memiliki prinsip, memiliki kompetensi, berani bersikap, jujur dan kredibel. Tipe pengikut seperti ini yang seharusnya di miliki oleh setiap pemimpin terlebih bagi calon pemimpin. Jika semua pengikut baik untuk partai maupun calon pemimpin memiliki tipe seperti ini, kemungkinan terjadinya konflik antar pengikut di masyarakat kita akan sangat kecil.

Dari sudut pandang yang sejalan dengan Kelley, Barbara Kellerman (1986) mengemukakan lima tipologi pengikut, yaitu:

Pengikut berkarakter isolatif *(Isolates)*

Pengikut isolatif terletak pada kontinum paling kiri pada model Kellerman. Karakteristik pengikut isolatif adalah tidak mengetahui

sama sekali tentang apa yang sedang terjadi dalam organisasi, tidak memperdulikan tentang siapa yang sedang memimpin mereka, dan memberikan respon yang acuh terhadap pemimpinnya. Selain itu mereka hanya terfokus pada apa yang menjadi deskripsi kerja mereka (*job description*) namun dengan antusiasme yang rendah, tanpa perduli mengenai mampu tidaknya rekan sekerja mereka mengerjakan hal yang sama, atau tanpa perduli apakah hasil produksinya sesuai harapan atau tidak.

Pada organisasi besar seperti partai politik yang terdiri dari banyak cabang, departemen maupun divisi, tipe pengikut seperti ini sangat gampang menghilang dari pusat perhatian. Biasanya seorang pemimpin (khususnya pemimpin politik) sangat susah untuk mendeteksi keberadaannya. Implikasi positif dari pengikut isolates adalah para pemimpin akan merasa nyaman dengan dukungan mereka karena mereka berpihak pada kondisi *status quo* (mendukung siapa saja yang diposisikan sebagai pemimpin). Implikasi negatif dari keberadaan pengikut berkarakter seperti ini adalah pasifnya dukungan yang didapatkan pemimpin, menurunnya semangat kerja anggota organisasi lainnya, maupun tertahannya laju peningkatan kinerja organisasi.

Pengikut berkarakter penonton (*Bystanders*)

Pengikut seperti ini berkarakteristik *freerider* (menikmati situasi tanpa ikut berpartisipasi), sengaja berdiri diluar ruang lingkup kejadian, dan tidak termotivasi untuk ikut campur pada kondisi yang terjadi dalam organisasi. Pengikut dengan tipe ini juga mendukung adanya *status quo*. Namun tidak seperti pengikut isolates, *bystanders* sangat waspada atau menyadari situasi yang sedang terjadi, mengamati dan mengobservasi tanpa ikut

berpartisipasi didalamnya. Mereka menolak untuk ikut masuk dalam sebuah situasi, dan hanya melakukan apa yang dianggap kewajiban dan menuntut apa yang menjadi hak.

Pengikut yang berkarakteristik *bystanders*, sama seperti *isolates*, berusaha bergerak dibawah radar pemantauan (khususnya di organisasi-organisasi besar) dan jarang mau muncul ke permukaan, sehingga sulit untuk dideteksi. Keuntungan yang diperoleh oleh pemimpin dari pengikut *bystanders* produktif adalah berjalannya strategi pemimpin oleh karena pengikut seperti ini biasanya mengikuti apapun yang diperintah oleh pemimpin. Namun dampak negatif dari tipe pengikut seperti ini adalah mereka dengan gampang mengecewakan pemimpin yang menginginkan komitmen pengikut untuk perduli dengan misi organisasi. Selain itu, mereka juga mampu menurunkan semangat kerja para koleganya oleh karena perilaku yang mereka tunjukkan.

Pengikut berkarakter partisipan (*Participants*)

Pengikut ini merupakan tipe pengikut efektif. Posisi para pengikut ini terdiri dari dua jenis, yaitu mendukung secara penuh posisi si pemimpin berdasarkan kebijakan yang dibuat, atau memilih sikap oposisi terhadap si pemimpin. Namun tanpa memperhatikan kedua posisi tersebut, karakteristik dari pengikut partisipan adalah mengetahui dan perduli terhadap kondisi yang tengah berlangsung dalam organisasi, dan menginvestasi waktu atau tenaga yang mereka miliki dalam rangka memberikan efek terhadap situasi yang sedang berlangsung. Selain itu, mereka memiliki prinsip yang jelas antara mendukung atau tidak mendukung *status quo*, dimana kondisi ini tidak mampu dipenuhi oleh tipe pengikut isolates dan *bystanders*.

Apabila mereka berposisi sebagai pendukung, maka mereka akan mendukung dan membela apapun yang menjadi kebijakan para pemimpinnya, namun apabila mereka kontra terhadap *status quo*, mereka akan berusaha menolak apapun kebijakan pemimpin yang tidak sejalan dengan keinginannya. Dampak positifnya adalah pemimpin mendapatkan masukan-masukan yang berharga mengenai kebijakan yang dibuatnya. Implikasi negatifnya adalah terkadang posisi yang mereka pilih dapat menggiring pemimpin membuat kebijakan yang salah karena kuatnya tekanan yang mereka buat, baik tekanan dukungan maupun perlawanan, sehingga pemimpin harus mampu menguasai dengan baik bidang yang mereka pimpin sebelum membuat kebijakan.

Pengikut berkarakter aktivis (*Activists*)

Pengikut aktivitis merupakan pengikut yang enerjik, bersemangat dan mau turut serta pada situasi yang sedang terjadi di organisasi. Secara umum, mereka memiliki karakteristik yang sama dengan pengikut partisipan, namun mereka cenderung bergerak ekstra keras dalam mencapai tujuan oleh karena motivasi mereka yang begitu tinggi pada pemimpinnya. Tujuan mereka biasanya hanya satu yaitu untuk mengamankan pemimpin dan kebijakan mereka (pro pemimpin), atau, mendongkel seseorang dari kursi pimpinan secepat mungkin apabila mereka tidak menyukainya (kontra pemimpin). Dengan kata lain merekalah yang menggerakkan situasi.

Memiliki pengikut berkarakteristik aktivis yang pro dengan kebijakan pemimpin merupakan suatu keuntungan besar bagi seorang pemimpin karena pemimpin mampu mengamankan kebijakan-kebijakannya dari serangan pihak oposisi. Biasanya

pengikut-pengikut berkarakter *activists* selalu berada di lingkar dalam si pemimpin, dan jumlahnya tidak terlalu banyak. Komitmen mereka tergantung pada sejauh mana pemimpin mampu memberikan perhatian dan perlindungan bagi mereka dan keinginan mereka (baik berupa waktu dan energi).

Pengikut berkarakter "berani mati" (*Diehards*)

Pengikut bertipe diehards merupakan pengikut yang berkarakteristik paling loyal dan konsisten bagi si pemimpin. Mereka sangat dekat dengan pemimpinnya apabila mereka mendapatkan kepuasan, atau malah sebaliknya, sangat termotivasi untuk mendongkel pemimpinnya apabila tidak puas dengan gaya memimpin si pemimpin. Dedikasi mereka tidak hanya ditujukan kepada individu (dalam hal ini pemimpin), atau kebijakannya, namun juga sesuatu diluar hal-hal tersebut yang dirasa pantas dan dapat memberikan kesejahteraan bagi mereka, dan biasanya mereka "berani mati" untuk mempertahankan yang dibelanya.

Pengikut seperti ini sangat jarang ada di dalam organisasi, dan biasanya pengikut-pengikut bertipe *diehards* muncul pada saat organisasi dilanda situasi konflik, krisis, maupun situasi yang tidak seperti biasanya. Mereka dapat menjadi asset yang sangat berharga bagi si pemimpin karena loyalitas yang dimiliki, namun mereka juga dapat berbalik menjadi sangat berbahaya apabila si pemimpin tidak waspada dengan keinginannya.

Pendekatan yang ditawarkan oleh Kellerman tersebut memberikan suatu pemahaman bagi pemimpin mengenai apa-apa saja tipe-tipe pengikut baik dalam sebuah organisasi atau dalam politik. Berdasarkan beberapa penelitian, karakteristik

pengikut *isolates* dan *bystanders*, merupakan karakteristik yang kurang menguntungkan bagi pemimpin. Hal tersebut dikarenakan mereka tidak mau ambil bagian pada situasi yang sedang terjadi dalam organisasi. Kecenderungannya lebih menjadi pengamat dan pengembira saja. Ketika pemimpin mengalami masalah, mereka lebih memilih diam dan tidak menunjukkan sikap proaktif.

Sedangkan tipe pengikut *activists* dan *diehards* merupakan karakteristik pengikut yang paling menguntungkan bagi pemimpin karena mereka merupakan pengikut yang sangat loyal. Namun pemimpin tetap harus berhati-hati dengan loyalitas ini karena mereka justru mampu menjadi boomerang bagi si pemimpin. Tipe *activists* dan *diehards* merupakan pengikut yang rela memberikan segalanya untuk pemimpinnya. Mereka membutuhkan pengakuan, perhatian dan penghargaan dari pemimpinnya. Hal tersebut membuat mereka mudah kecewa jika mendapatkan perilaku pemimpin mereka yang tidak sesuai harapan.

Pengikut *participants* juga memiliki loyalitas dan selalu ikut berpartisipasi terhadap kebijakan-kebijakan yang dibuat oleh pemimpin. Pengikut tipe ini secara aktif memberikan masukan bagi pemimpin apabila terdapat kejanggalan pada kebijakan yang dibuat. Namun terkadang tipe ini kurang di sukai oleh pemimpin, terutama bagi pemimpin yang memiliki karakter otoriter.

Secara keseluruhan, ke lima tipologi pengikut di atas merupakan kebutuhan yang harus dimiliki oleh setiap pemimpin. Dalam politik, mecari pengikut yang loyal dan rela memberikan segalanya untuk pemimpin adalah hal yang sangat sulit. Ada pepetah yang biasa di ucapkan oleh para politisi “tidak ada makan siang yang gratis dalam politik”. Pepatah ini adalah peringatan bagi

setiap pemimpin terutama dalam politik bahwa tidak ada satupun pengikut di dunia ini yang tidak mengharapkan sesuatu dari pemimpinnya. Hal tersebut merupakan sebuah kewajaran, karena politik selalu berkutat pada kepentingan.

Daftar Pustaka

Dahl, Robert. 1989. *Democracy And Its Critics*. New Haven: Yale University Press. 1989. Pp. viii, 397.

Muluk, Hamdi. 2010. *Mozaik psikologi politik Indonesia*. Rajawali Pers

Kelley, R. 1988. *In Praise of Followers*. Harvard Business Review, 66, 142-148.

Kellerman, Barbara. 1986, *Political Leadership*, University of Pittsburgh Press,USA.

Peter K & Haslam A, 2018. *I follow, therefore I lead: A longitudinal study of leader and follower identity and leadership in the marines*. British Journal of Psychology.

REMAJA DAN MULTIKULTURALISME

Nur Evira Anggrainy Bahrain

Pendahuluan

Indonesia merupakan Negara yang memiliki beragam agama, budaya, dan adat istiadat sehingga setiap individu yang tinggal di dalamnya, diharapkan mampu untuk beradaptasi dengan berbagai perbedaan, bahkan terkadang ikut serta mencontoh kebudayaan tersebut. Multikulturalisme merupakan istilah yang pas untuk menggambarkan penerimaan itu. Mahfud (2010) menyatakan bahwa multikultiralisme adalah sebuah paham yang menekankan pada kesederajatan dan kesetaraan budaya-budaya lokal tanpa mengabaikan hak-hak dan eksistensi budaya lain, sehingga hal tersebut harus dipahami bersama, agar tidak terjadi konflik akibat ketidaksalingpengertian dan pemahaman terhadap realitas multikultural itu..

Saat ini multikulturalisme di Indonesia sedang diuji. Terdapat banyak kasus anti multikulturalisme hingga menimbulkan konflik yang membuat Negara menjadi *chaos*. Contoh kasus anti multikulturalisme karena merasa berbeda dari segi agama yaitu,

tidak diizinkannya warga non-muslim untuk menetap di Dusun Karet, Bantul (Pertana, 2019). Kasus anti multikulturalisme lainnya terjadi di kecamatan Senduro, Lumajang, berupa pengrusakan archa di sebuah rumah ibadah yaitu Pura, sehingga menggegerkan masyarakat setempat (Rochmanudin, 2018). Kasus serupa juga terjadi di kabupaten Tolikara berupa pengrusakan rumah ibadah yaitu masjid, ketika umat islam hendak menjalankan shalat idul fitri (Ilham, 2015).

Kasus-kasus diatas tentu saja mencederai semangat multikuturalisme yang sedang digaungkan oleh pemerintah. Paham multikultural sedang gencar disosialisasikan agar Indonesia memiliki masyarakat yang senantiasa rukun dan saling menghargai, tentu saja akan menuntut segala lapisan usia untuk mulai beradaptasi dan menerima paham tersebut. Meskipun tujuan akhir dari semuanya yaitu tercipta keharmonisan dari segi perilaku dan cara berpikir. Salah satu lapisan usia yang harus menerima paham multikultural adalah usia remaja.

Usia remaja dianggap sebagai usia produktif dari segi fisik. Fisiknya akan mengalami perubahan yang sempurna, baik organ bagian dalam maupun organ bagian luar, dan dianggap sebagai sebuah keistimewaan. Pada usia ini, seorang individu akan merasakan adanya perubahan fisik dengan cepat dan terus-menerus (Annughaimisy,2004).

Pola pikir remaja juga berkembang dengan pesat. Pikiran remaja yang bersifat materi menuju kepemikiran maknawi. Dari pemikiran individualistis menuju pemikiran yang bersifat kelompok. Dari pemikiran pasif yang hanya bisa menerima dan

mengikuti, menuju kepemikiran aktif yang membahas tentang tanggung jawab (Annughaimisy,2004)

Perkembangan yang cukup pesat dari segi fisik dan pola pikir tersebut, memampukan remaja untuk ikut serta dalam merealisasikan paham multikultural sehingga terjadi keharmonisan dan kedamaian dalam kehidupan bermasyarakat di Indonesia. Remaja dapat dianggap sebagai asset penting untuk turut serta menjaga stabilitas bernegara.

Namun, timbul pertanyaan apakah remaja mampu menerima tantangan jaman untuk menanamkan paham baru dalam pola pikirnya? Sedangkan masa remaja merupakan masa transisi perkembangan antara masa kanak-kanak dan masa dewasa (Papalia, Old, dan Feldman, 2008). Remaja dianggap bukan lagi anak-anak, tetapi bukan pula orang dewasa, sehingga ia pun disibukkan dengan pencarian identitas diri (Saam dan Wahyuni, 2014).

Mungkinkah remaja dapat menerima multikulturalisme dan menerapkannya dengan baik? Ataukah terdapat hal-hal lain yang dapat mempengaruhi remaja untuk menerima paham multikultural tersebut?

Pembahasan

Remaja, Pola Pikir, dan Efek Teman Sebaya

Masa remaja merupakan periode antara puberitas dan kedewasaan. Usia remaja diperkirakan antara 12 sampai 21 tahun untuk perempuan karena perempuan dianggap lebih cepat matang, sedangkan usia remaja untuk laki-laki diperkirakan antara 13 sampai 22 tahun (Kartono, 2006).

Monks, Knoers, dan Haditono (2006) menyatakan bahwa masa remaja adalah masa usia individu berada dalam rentang 12 tahun hingga 21 tahun. Masa remaja pun memiliki tiga pembagian yang terdiri dari masa remaja awal yang berada pada usia 12 tahun sampai 15 tahun, masa remaja pertengahan berada pada usia 15 tahun hingga 18 tahun, dan masa remaja akhir berada pada usia 18 hingga 21 tahun.

Masa remaja awal yang diperkirakan berada pada rentang usia 11 atau 12 tahun sampai dengan 14 tahun, merupakan masa transisi untuk keluar dari masa kanak-kanak dan menawarkan peluang untuk tumbuh. Peluang untuk tumbuh tidak hanya diliat dari dimensi fisik, tetapi juga dalam kompetensi kognitif dan sosial. Remaja juga telah memiliki otonomi berupa harga diri dan keintiman. Masa ini dianggap pula sebagai masa berisiko karena sebagian remaja mengalami kesulitan menangani begitu banyak perubahan yang terjadi dalam satu waktu, dan terkadang membutuhkan bantuan untuk mengahadapi hal tersebut (Papalia, Old, dan Feldman, 2008).

Santrok (2007) mengemukakan bahwa di Amerika Serikat dan beberapa budaya lainnya mulai memberikan batasan usia untuk remaja. Batasan tersebut dapat dibagi kedalam dua kategori yaitu dimulai dengan rentang usia 10 tahun hingga 13 tahun, dan berakhir pada usia 18 tahun sampai 21 tahun. Banyak perubahan yang harus dihadapi seperti perubahan kognitif, sosio-emosional, dan biologis.

Masa remaja adalah masa perkembangan kognitif yang berada pada tahap operasional formal. Operasional formal merupakan tahap akhir perkembangan kognitif yang dikembangkan oleh

seorang ahli bernama Piaget. Tahap kognitif ini ditandai dengan kemampuan berpikir abstrak, yaitu cara berpikir baru yang lebih fleksibel untuk mengolah informasi. Remaja dapat berpikir mengenai apa yang mungkin akan terjadi, bukan hanya tentang apa yang sedang terjadi. Ia dapat membayangkan kemungkinan dan dapat menyusun, serta menguji hipotesis, namun pemikiran remaja tetap dianggap belum matang sepenuhnya (Papalia, Old, dan Feldman, 2008).

Menurut Elkind (Papalia, Old, dan Feldman, 2008), pemikiran belum matang tersebut dapat termanifestasikan dalam enam karakteristik, yaitu:

a. Idealisme dan kekritisan.

   Remaja menginginkan tatanan hidup yang ideal dan sadar bahwa dunia ini penuh dengan kemunafikan, sehingga remaja menganggap pemikirannya paling benar dan sering mengkritik secara tajam orang dewasa yang menjalankan kekuasaan.

b. Argumentativitas.

   Remaja suka mencari kesempatan untuk memiliki alasan atas semua perbuatannya, menyusun argumentatif berupa fakta dan logika untuk mencari alasan pembenaran.

c. Ragu-ragu.

   Ragu-ragu dalam mengambil keputusan, sering dialami oleh remaja karena kurangnya pengalaman dan tidak memiliki kemampuan menyusun strategi efektif dalam memilih alternatif-alternatif pemecahan masalah.

d. Menunjukkan *hypocrisy* (kemunafikan).

Perilaku munafik sering pula ditunjukkan, disebabkan oleh kurangnya kesadaran remaja untuk membedakan antara mengekspresikan sesuatu yang ideal dan membuat pengorbanan yang dibutuhkan untuk mewujudkannya. Sehingga antara perkataan dan perilaku tidak sejalan.

e. Kesadaran diri

Kesadaran diri meningkat, karena remaja selalu merasa bahwa dirinya adalah pusat perhatian dan hal itu membuatnya terbebani untuk melakukan kesalahan sekecil apapun. Contohnya, saat menjatuhkan sendok disebuah rumah makan, ia merasa bahwa orang-orang yang terdapat di rumah makan tersebut sedang memandangi dirinya karena telah menjatuhkan sendok.

f. Kekhususan dan ketangguhan.

Remaja mengembangkan pemikirannya dan sangat peduli pada pikiran tersebut, sehingga merasa sebagai orang yang khusus. Ia juga mengembangkan pikiran bahwa ia spesial dan tidak ada aturan apapun yang dapat mengatur dirinya.

Pada tahap kognitif operasional formal, remaja mulai memikirkan masalah-masalah yang lebih jauh daya jangkauannya, yaitu masa depan dan hakikat masyarakat yang akan ia masuki. Kekuatan kognitif remaja bisa mengarahkan kepada idealisme, serta pemikiran mengenai masrayakat idaman yang mampu hidup damai dan tentram. Ketika remaja bersungguh-sungguh mengambil peran orang dewasa, maka remaja akan belajar batasan-batasan dan resistensi bagi pikiran-pikirannya. Ia akan belajar bahwa pemikiran tersebut akan bernilai apabila beroperasi di dalam realitas (Crain, 2007).

Santrock (2007) mengemukakan bahwa remaja sedang mengembangkan kekuatan pemikiran berupa cakrawala kognitif dan cakrawala sosial yang baru. Pemikiran remaja semakin abstrak, logis, dan idealistis. Pada usia ini lebih mampu menguji pemikiran diri sendiri, pemikiran orang lain, dan apa yang orang lain pikirkan tentang diri mereka, serta cenderung menginterpretasikan dan memantau dunia sosial.

Pemikiran remaja yang berkembang dan mengarah kepada idealisme, ternyata sangat dipengaruhi oleh teman sebaya. Remaja kurang mendengarkan perkataan orang tua dan sangat peduli pada pendapat teman sebanyanya. Sarwono (2012) menyatakan bahwa masa remaja membuat individu mengalami kebingungan karena disatu pihak ia masih dianggap anak-anak, tetapi dipihak lain ia harus bertindak layaknya orang dewasa, sehingga remaja sering membantah orang tua dan lebih condong mendekat kepada teman sebaya.

Kebanyakan remaja mengikuti standar-standar teman sebaya karena ia meluangkan banyak waktu bersama dengan teman dan menganggap penting pendapat teman sebaya tersebut. Remaja akan masuk kedalam kelompok yang jumlah pertemanannya lebih besar, dan klik (*cliques*) yang jumlah pertemanannya lebih kecil. Identitas kelompok mengarahkan individu untuk menjadikan hal itu sebagai identitas pribadi. Kesetiaan kepada klik, klub organisasi, dan tim akan memiliki kendali yang cukup kuat, dibandingkan dengan kendali orang tua terhadap remaja (Santrock, 2007).

Hal diatas dapat menjadi acuan penting bahwa sebenarnya remaja dapat diarahkan ke hal yang positif asalkan mendapatkan teman sebaya dari kelompok atau klik yang juga positif. Remaja

dapat diajar dan diarahkan untuk memahami multikulturalisme apabila kelompok atau klik teman sebayanya juga paham mengenai arti pentingnya sebuah keharmonisan dan keberagaman sehingga tercipta masyarakat yang ideal. Paham multikultural yang mencintai keharmonisan dan keragaman seyogianya dapat dengan mudah dipahami oleh remaja karena hal tersebut sejalan dengan kognitif remaja yang menyanjung idealisme, serta pemikiran mengenai masrayakat idaman yang mampu hidup damai dan tentram.

Multikulturalisme

Mahfud (2010) mengemukakan bahwa akar kata dari multikulturalisme adalah kebudayaan, dan secara etimologi multikulturalisme dibentuk dari kata multi (banyak), kultur (budaya), dan isme (aliran atau paham). Oleh karena itu, secara hakiki makna yang terkandung dalam multikulturalisme adalah pengakuan akan martabat manusia yang hidup dalam komunitas dengan kebudayaan masing-masing yang unik. Multikulturalisme sebenarnya merupakan sebuah konsep kebangsaan di mana sebuah komunitas dalam konteks kebangsaan dapat mengakui keberagaman, perbedaan, serta kemajemukan agama, budaya, ras, suku, etnis, dan lain-lain.

Multikulturalisme adalah salah satu paham yang memberikan perhatian kepada kelompok minoritas, terutama dalam rangka melindungi kelompok etnis sehingga mereka dapat mempertahankan identitas. Oleh karena itu, multikulturalisme adalah nasionalisme untuk minoritas. Multikulturalisme telah memberikan sumbangsing yang besar bagi pertumbuhan kesadaran tentang pentingnya perlindungan terhadap minoritas (Misrawi, 2007).

Pembahasan diatas dapat ditarik kesimpulan bahwa multikulturalisme merupakan sebuah paham yang mengedepankan penghormatan dan penerimaan terhadap keberagaman budaya, agama, suku, dan sebagainya. Paham tersebut merupakan sesuatu yang harus ditanamkan dalam pola pikir remaja sebagai bagian dari masyarakat, agar tercipta keharmonisan dan kerukunan dalam kehidupan bermasyarakat.

Meskipun remaja merupakan masa transisi karena dianggap masih dalam ketegori anak-anak. Namun ia juga dianggap sebagai bagian dari orang dewasa, sehingga muncul krisis-krisis tertentu dalam menghadapi masa remaja tersebut. Walaupun remaja mengalami krisi-krisis dalam tahap usia ini, pada kenyataannya ternyata remaja dapat menerapkan paham multikultural dalam kehidupan bermasyarakat. Terbukti dengan adanya contoh-contoh perilaku multikulturalisme yang remaja lakukan.

Contoh perilaku multikulturalisme adalah menghargai agama lain melaksanakan ibadah. Sejumlah gereja di kota Ambon melaksanakan ibadah Natal, selain TNI/Polri yang menjaga keamanan kegiatan ibadah, turut serta pula remaja masjid dan warga Hindu yang juga ikut mengamankan berlangsungnya ibadah Natal tersebut, sehingga ibadah berlangsung aman dan tertib (Patty, 2017).

Contoh lain perilaku multikulturalisme terjadi di kota Medan. Remaja masjid ikut serta dalam menjaga keamanan Perayaan Natal di gereja katolik kristus raja di Kota Medan. Para remaja masjid tersebut berasal dari organisasi Jaringan Pemuda dan Remaja Masjid Indonesia (JPRMI) Sumatera Utara. Organisasi ini

menurunkan puluhan anggotanya untuk disebar kesejumlah gereja yang ada di kota Medan (Utomo, 2018).

Contoh-contoh perilaku multikulturalisme diatas, memberikan gambaran secara jelas bahwa masa remaja cukup mudah untuk ditanamkan keharmonisan dan keanekaragaman yang dapat membuat kehidupan bermasyarakan menjadi damai dan tentram. Idealisme remaja mengenai tatanan hidup yang damai, memberikan dampak yang positif sehingga tercipta kerukunan antar sesama pemeluk agama yang berbeda. Meskipun remaja belum sepenuhnya masuk ke dalam tahapan usia dewasa, namun sikap kedewasaan yang ditunjukkan dengan menghargai perbedaan sepertinya dapat mengalahkan individu-individu yang memang berada diusia dewasa.

Contoh diatas juga dapat menjadi bukti bahwa pengaruh teman sebaya dalam sebuah kelompok atau organisasi yang memiliki visi misi positif, dapat mempengaruhi perilaku remaja untuk merealisasikan paham multikultural. Kelompok maupun Organisasi positif seperti yang dibentuk oleh remaja masjid pada contoh diatas, memberikan dampak yang cukup besar untuk menumbuhkan dan menanamkan paham multikulturalisme pada setiap anggotanya.

Penutup

Paham multikultural sangat baik untuk ditanamkan pada usia remaja. Meskipun remaja berada pada usia transisi, yaitu antara usia anak-anak dan usia orang dewasa, serta sering dianggap sebagai usia yang sedang sibuk melakukan pencarian identitas diri, namun hal tersebut tidak menjadi penghalang remaja menerima

paham multikultural. Paham ini dapat mendidik remaja untuk memahami, serta mengakui keberagaman, perbedaan, serta kemajemukan agama, budaya, ras, suku, etnis, dan lain-lain. Hal ini dapat menjadi salah satu penopang keharmonisan dan kedamaian yang dapat terjadi di Indonesia.

Remaja yang berada dalam tahap kognitif operasional formal, di mana cara berpikirnya selalu menekankan pada idealisme dan terciptanya tatanan masyarakat yang damai serta ideal, dapat dengan mudah dipahamkan mengenai multikulturalisme. Apalagi paham multikultural tersebut memang dihadirkan untuk menjaga stabilitas dan kehidupan ideal dalam bermasyarakat, khususnya di Indonesia yang memiliki beragam perbedaan, baik perbedaan agama, suku, budaya, dan lainnya.

Dibutuhkan pula peran teman sebaya yang merupakan pijakan remaja dalam berperilaku. Kelompok maupun organisasi remaja yang positif dan menanamkan pemahaman multikulturalisme sebagai identitasnya, bisa menjadi tempat yang aman dan tepat untuk mendukung terealisasikan perilaku berbasis multikulturalisme tersebut. Remaja yang menganggap standar-standar kelompoknya sebagai identitas pribadi, bisa dengan mudah dirangkul dan bekerja sama dalam merealisasikan paham multikultural. Terbukti dengan beberapa contoh perilaku yang berbasis pemahaman multikultural seperti menjaga keamanan tempat ibadah agama lain saat sedang merayakan hari besar.

Daftar Pustaka

Annughaimisy, Abdul. (2004). *Café Pubertas, Solusi Persoalan ABG*. Jakarta : Darul Falah.

Crain, William. (2007). *Teori Perkembangan: Konsep dan Aplikasi Edisi Ketiga*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

Ilham. (2015, 17 Juli). Ini Kronologi Pembakaran Masjid Di Tolikara. Diakses pada tanggal 19 November 2019, dari https://www.republika.co.id/berita/nasional/hukum/15/07/17/nrmprs-ini-kronologis-pembakaran-masjid-di-tolikara.

Mahfud, Choirul. (2010). *Pendidikan multikultural*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

Misrawi, Zuhairi. (2007). *Al'Quran Kitab Toleransi: Inklusivisme, pluralism, dan multikulturalisme*. Jakarta Selatan : Penerbit Fitrah.

Monks, F.J., Knoers, A.M.P., & Hadinoto, S.R. (2006). Psikologi perkembangan, pengantar dalam berbagai bagiannya. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Pertana, P.R. (2019, 02 April). Perbedaan Agama Membuat Slamet Ditolak Tinggal di Dusun Karet Bantul. Diakses pada tanggal 19 november 2019, dari https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-4494241/perbedaan-agama-membuat-slamet-ditolak-tinggal-di-dusun-karet-bantul.

Papalia, Diane., Old, S.W., & Feldman, R.D. (2008). *Psikologi perkembangan edisi kesembilan.* Jakarta : Kencana Prenada Media Group.

Patty, R.R. (2017, 24 Desember). Remaja masjid dan warga hindu ikut amankan ibadah natal di Ambon. Diakses pada tanggal 20 november 2019, dari https://regional.kompas.com/read/2017/12/24/21491181/remaja-masjid-dan-warga-hindu-ikut-amankan-ibadah-natal-di-ambon.

Rochmanudin. (2018, 19 Februari). Kasus Intoleransi dan Kekerasan Beragama Sepanjang 2018. Diakses pada tanggal 19 November 2019, dari https://www.idntimes.com/news/indonesia/rochmanudin-wijaya/linimasa-kasus-intoleransi-dan-kekerasan-beragama-sepanjang-2/full.

Santrock, J. W. (2007). Remaja. Jakarta : Erlangga.

Sarwono, Sarlito. (2012). *Pengantar psikologi umum*. Jakarta : PT Rajagrafindo Persada.

Saam, Zulfan., & Wahyuni, Sri. (2014). *Psikologi Keperawatan*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Utomo, Prayugo. (2018, 24 Desember). Akrabnya Remaja Masjid Dengan Pengurus Gereja Amankan Malam Natal. Diakses pada tanggal 20 november 2019, dari https://www.jawapos.com/jpg-today/24/12/2018/akrabnya-remaja-masjid-dengan-pengurus-gereja-amankan-malam-natal/.

BIOGRAFI PENULIS

Delmus Salim

Delmus Salim meraih gelar Sarjananya dari UIN Jakarta pada tahun 1997 dan menyelesaikan gelar masternya di bidang Sosiologi dan Sosial Antropologi Agama berturut-turut di Flinders University pada tahun 2003 dan Aberdeen University pada tahun 2006. Beliau meraih gelar PhD dari Departemen Kajian Asia Tenggara di University of Sydney pada thaun 2013 dengan konsentrasi pada Politik Islam di Sumatera Barat. Tesis tersebut kemudian diterbitkan oleh Springer di tahun 2016 dengan judul The Transnational and Local in the Politics of Islam. Beliau menerima beberapa beasiswa bergengsi antara lain Australia Awards (2001-2003) dan (2008-2012) dan Chevening Awards (2006-2007) serta Fulbright (2015). Saat ini beliau adalah Rektor IAIN Manado.

Ahmad Rajafi

Ahmad Rajafi adalah anak kelima dari lima bersaudara, pasangan Drs. KH. AH. Sahran Baharup dan Hj. Siti Raudlah. Lahir di Tanjungkarang, Bandar Lampung tanggal 14 April 1984. Pada tahun 2007, menikah

dengan Ressi Susanti, S.Pd.I dan dikarunia dua orang putri yakni Ghalya Mutia Aziza (2009) dan Aghniya al Adilla (2012), serta satu orang putra yang bernama Muhammad As'ad Rajafi.

Pendidikan agama dan mengaji al-Qur'an pertama kali ditempuh langsung kepada ayahanda dan ibunda tercinta hingga tamat al-Qur'an pada umur 12 tahun. Sedangkan pendidikan formal diawali dari tingkat Taman Kanak-Kanak (TK) Al-Azhar Swadaya Kedaton Bandar Lampung, tahun 1989. Melanjutkan ke Sekolah Dasar Negeri 2 Kedaton Bandar Lampung, tahun 1990-1996. Lalu melanjutkan ke Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama di Pondok Pesantren La Tansa Cipanas Lebak Banten Asuhan KH. Ahmad Rifa'i Arif pada tahun 1996-1999. Setelah itu melanjut ke MAPK/MAKN Madrasah Aliyah Negeri 1 Bandar Lampung, tahun 1999-2002. Kemudian melanjutkan ketingkat Strata Satu (S1) di Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Bandar Lampung, tahun 2002-2006. Tidak menunggu waktu yang lama, penulis langsung melanjutkan ke tingkat Strata Dua (S2) di Program Studi Ilmu Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung 2006-2008. Sejak pertengahan Tahun 2012 penulis melanjutkan jenjang akademiknya ke Program Doktor (S3) ditempat yang sama yakni di PPs IAIN Raden Intan Lampung dan lulus di tahun 2015.

Pengabdian penulis terhadap ilmu ke-Islaman yang telah didapatkan diterapkan pertama kali dengan menjadi pengajar di Pengajian Anak Asuh Yayasan Badan Dana Kepedulian Sosial Bandar Lampung tahun 2002-2004, rohaniawan di Rutan Kelas I Bandar Lampung tahun 2005-2009, pengasuh di Pondok Pesantren NU Yayasan Miftahul Huda (YASMIDA) Kec. Ambarawa Kab. Pringsewu tahun 2006, pembina Syarhil Qur'an Kabupaten Lampung Barat tahun 2006-2011, pengajar Syarhil Qur'an di

Pondok Pesantren Diniyah Putri Lampung Kec. Tataan Kab. Pesawaran tahun 2008-2009, selaku Dosen LB di Fakultas Tarbiyah dan Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung tahun 2008-2009, pengajar Bahasa Arab di SMA al-Azhar 3 Bandar Lampung tahun 2009, dan pada tahun 2009 pula penulis tercatat sebagai Dosen tetap di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Manado Sulawesi Utara (saat ini menjadi IAIN Manado). Selain aktif di bidang akademik, penulis juga aktif di bidang per-MTQ-an sebagai Dewan Hakim dan Pembina di Padepokan Syarhil Qur'an Lampung (PSyQL).

Dr. Edi Gunawan, S.HI., M.HI.

Dr. Edi Gunawan, S.HI., M.HI. lahir di Pinrang, 12 Juli 1984. Ia menamatkan Sekolah Dasar Negeri (SDN) 186 Pinrang tahun 1996. Setelah tamat dari sekolah dasar, penulis sempat nyantri pada Pondok Pesantren DDI Kaballangan. Pendidikan jenjang menengah pertama, penulis selesaikan di SLTPN 3 Lembang tahun 1999, Jenjang sekolah menengah atas diselesaikan pada Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Pinrang. Tahun 2002, penulis menempuh pendidikan tinggi pada IAIN Alauddin Makassar (sekarang UIN Alauddin) Makassar, dan meraih gelar Sarjana Hukum Islam pada tahun 2006. Penulis meraih gelar Magister Hukum Islam pada universitas yang sama tahun 2008. Sejak 2014, menempuh pendidikan doktoral pada univesitas yang sama atas bantuan Beasiswa Studi (BS) Kementerian Agama, dan berhasil meraih gelar doktor dalam bidang Hukum Islam pada tahun 2017.

Sebelum menjadi dosen tetap pada IAIN Manado sejak 2009, penulis sempat menjadi dosen pada Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Syamsul Ma'arif Bontang (2008-2009) dan Universitas Trunajaya Bontang (2008-2009). Dalam meningkatkan kemampuan akademiknya, ayah dari 2 orang anak ini pernah mengikuti pendidikan non formal, seperti Sekolah Anti Korupsi untuk ASN tahun 2018, dan Certificate Course International Humanitarian Law and Islamic Law Related to Armed Conflict di UIN Antasari Banjarmasin tahun 2018.

Beberapa tulisan ilmiahnya telah dipubliksi pada beberapa jurnal ilmiah antara lain Jurnal al-Syir'ah IAIN Manado, Jurnal Potret Pemikiran IAIN Manado, Jurnal Al-Hikmah UIN Alauddin Makassar, Jurnal Hunafa Studia Islamika IAIN Datokarama Palu, Jurnal Diskursus Islam Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, Jurnal "Syariah" Fak. Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Antasari, jurnal al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam UIN Sunan Ampel Surabaya, Jurnal al-Jinayah, UIN Sunan Ampel Surabaya, dan Jurnal al-Mizan IAIN Gorontalo Karya buku yang telah diterbitkan yaitu *Problematika Pemeliharaan Anak pada Perkara Perceraian* (STAIN Manado Press, 2014), *Hukum Keluarga Islam Indonesia* (Istana Agency Press, Jogjakarta, 2018).

Muhammad Tahir. A

Muhammad Tahir. A Lahir 17 Juli 1984 Aree' Bone adalah anak ketiga dari empat bersaudara dari Haji Alibe dan Hj. Simbara. Penulis dikaruniai 1 satu anak dari istrinya tercinta Andi Asma Bachtiar.

Penulis menyelesaikan S1 di Fakultas Ushuluddin dan Filsafat di Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar pada tahun 2004-2008 Jurusan Tafsir Hadis. Tahun 2009-2011 menyelesaikan Studi S2 pada kampus yang sama. Tahun 2016-2019 melanjutkan Studi S3 masih dikampus yang sama Jurusan Hadis atas Beasiswa Mora dari Kementerian Agama RI.

Tahun 2014-2018 sebagai Kepala Sekolah Madrasah Aliyah an-Nashar Makassar. Tahun 2019 ia terangkat sebagai dosen di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado dibidang Hadis dan Ilmu Hadis.

Rahmawati Hunawa

Rahmawati Hunawa, lahir di Manado, 04 November 1985 merupakan anak pertama dari dua bersaudara, H. Bakri Hunawa dan Hj. Sulastri Duka. Menikah dengan H.M. Syarif Azhar, Lc., putra pasangan Drs. KH. Rizali M.Noor dan Hj. Nurul Asniah, S.Ag.

Pendidikan agama khususnya mengaji al-Qur'an pertama kali ditempuh langsung kepada ayahanda dan ibunda tercinta hingga tamat al-Qur'an pada umur 12 tahun. Pendidikan dasarnya dimulai dari Taman Kanak-Kanak (TK) Aisyiyah Manado, (1990). Setelah itu melanjutkan ke Sekolah Dasar Negeri XXV Manado (1997). Pendidikan Menengah Pertama ditempuh di Madrasah Tsanawiyah Negeri Manado (2000), dan pada tahun 2003 menamatkan Pendidikan Menengah Atas di Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Model Manado. Tidak puas dengan apa yang diperolehnya, penulis meneruskan jenjang pendidikan sarjana (S-1) di Fakultas Tarbiyah STAIN Manado, tahun 2003-2007. Selanjutnya, tahun 2008 penulis melanjutkan ke tingkat Strata Dua (S-2) di Program Studi

Ilmu Agama Islam Konsentrasi Ulumul Qur'an dan Ulumul Hadis pada Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta dan lulus pada tahun 2011. Pada saat menyelesaikan kuliah S-2, penulis sempat 'nyantri' di Pesantren Al-Qur'an Baitul Qurra Jakarta di bawah bimbingan Dra.Hj. Maria Ulfa, MA., salah satu Qari'ah Internasional yang sangat diidolakan oleh penulis.

Pengabdian penulis terhadap ilmu ke-Islaman khususnya yang telah didapatkan, diterapkan pertama kali dengan menjadi pengajar (mata pelajaran Al-Qur'an Hadis) di MAN Model Manado tahun 2007-2008, guru privat mengaji, staf pengajar al-Qur'an di Pesantren al-Qur'an Baitul Qurra Jakarta tahun 2009-2015, dosen LB di Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta tahun 2012-2014, pengajar tilawah al-Qur'an di Pondok Pesantren LPI-PKP Manado sejak tahun 2016 sampai sekarang.

Saat ini, penulis tercatat sebagai dosen tetap di Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAIN Manado. Selain aktif di bidang akademik, sejak kecil penulis juga aktif mengikuti event MTQ/STQ yang dilaksanakan baik tingkat kota, provinsi, nasional, bahkan Internasional. Prestasi terakhir yang dicapai adalah menjadi Naib Johan (peringkat II) pada MTQ Antarabangsa di Kuala Lumpur tahun 2012. Selain itu, penulis aktif di bidang per-MTQ-an sebagai pengurus Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an (LPTQ) tingkat Provinsi dan menjadi Dewan Hakim MTQ/STQ di tingkat Kota, Provinsi, dan Nasional.

Rusdiyanto

Rusdiyanto, lahir di Dusun Laok Gunung, Desa Sanadaja, Kecamatan Pasean, Kabupaten Pamekasan, Madura. Pendidikan dari tingkat paling dasar sampai menengah atas ditempuh di desa

kelahiran. Sejak 2009 - 2017 tinggal di Yogyakarta, selain kuliah di UIN Sunan Kalijaga selama di Yogyakarta aktif berkunjung ke warung kopi. Sejak 2013 sering ke Masjid Jendral Sudirman ikut ngaji-ngaji yang diselenggarakan di MJS. Tiap minggu dini hari dan pas bulan puasa kadang-kadang ke Pondok Pesantren Jalaluddin Rumi di Sewon Bantul ikut ngaji kepada Cak Kuswaidi Syafiie.

Sejak awal tahun 2018 menjadi dosen pada prodi Sejarah Peradaban Islam IAIN Manado. Demikian, jika ada yang mau info lebih lanjut bisa via email: roesdysh@gmail.com

Aris Soleman

Aris Soleman lahir di Manado, 18 April 1984. Ia menamatkan Sekolah Dasar di SD Negeri 20 Manado pada tahun 1996. Setelah tamat dari Sekolah Dasar, penulis kemudian merantau dan nyantri di Pondok Pesantren Hubulo Gorontalo sampai tahun 1999. Jenjang Sekolah Menengah Atas di selesaikan di SMU Negeri 1 Manado. Pada tahun 2002, penulis merantau ke Yogyakarta untuk melanjutkan sekolah ke jenjang perguruan tinggi. Penulis meraih gelar sarjana Psikologi di Universitas Ahmad Dahlan pada tahun 2009. Setelah lulus S1, penulis melanjutkan program pasca sarjana dan profesi Psikologi di Universitas yang sama. Penulis meraih gelar Magister Psikologi dan Psikolog di bidang Industri dan Organisasi pada tahun 2014. Saat ini, penulis menjadi Dosen tetap di Program Studi Psikologi Islam fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah IAIN Manado.

Nur Evira Anggrainy Bahrain

Penulis bernama Nur Evira Anggrainy Bahrain, merupakan anak ke tiga dari tiga orang bersaudara. Lahir pada tanggal 14 Maret 1989 di Makassar, Sulawesi Selatan. Menempuh pendidikan Strata 1 di Universitas Negeri Makassar, dengan mengambil jurusan psikologi. Lalu menempuh Strata dua di Universitas Indonesia, dengan konsentrasi psikologi kepribadian. Bekerja sebagai staf pengajar di Institut Agama Islam Negeri Manado, program studi psikologi islam. Penulis dapat dihubungi melalui e-mail virabahrain@gmail.com.